Введение в русскую философию XIX века

Л.В. ПОЛЯКОВ

КУРС ЛЕКЦИЙ

Российский открытый университет

Л.В.П о л я к о в

МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ В ИСТОРИЮ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX ВЕКА

Учебное пособие для слушателей

М о с к в а
1990

УДК 371

Поляков Л.В. Методологическое введение в историю русской философии XIX века./ Учебное пособие для слушателей. -М., изд. Российского открытого университета, 1990.- 67с.

Издание представляет собой цикл лекций по истории русской философии для самостоятельной работы слушателей Российского открытого университета.

Вопросы для первой лекции

В этой лекции нам предстоит найти ответы на три фундаментальных вопроса. Во-первых, в каком смысле и почему мы можем говорить именно о р у с с к о й философии, а не просто о философии в России? Во-вторых, возможно ли объединение всего многообразия русской философии XIX века в рамках какой-либо универсальной схемы, сохраняющей, однако, специфическую проблематику русской философской мысли? И, в-третьих, когда, с какого момента, т.е. с какого имени и сочинения начинается русская философия?

Вопросы для второй лекции

Поставленные в первой лекции вопросы помогли нам в поиске основных особенностей русской философии. Полученные ответы наметили определенную логику дальнейшего движения русской мысли, и мы сделали попытку выразить эту логику в трехуровневой схеме. Дальнейшие вопросы могут быть сформулированы так. Какие антиномичные формы философствования возникают из общего источника – чаадаевской мысли? Исчерпывается ли логика движения русской мысли в XIX веке лишь антиномическим противостоянием ее поляризованных форм? Наконец, как возникает важнейшая особенность русской философии, признаваемая многими историками, – ее этическая направленность?

Вопросы для третьей лекции

Для заключительной лекции нам необходимо сформулировать такие вопросы, в которых содержались бы полученные нами ранее результаты и в то же время ставились бы проблемы, позволяющие подвести определенный итог развития русской философии в XIX в. Первый вопрос таков: являются ли антиномичные формы русской философии совершенно независимыми друг от друга или мы можем проследить процесс их сближения и даже взаимопревращения? Далее. Какие имена воплощают в себе полярно антиномичные тенденции в русской мысли в конце XIX в.? И последнее. Какой философ может быть назван синтетическим завершителем русской философской классики XIX века?

ЛЕКЦИЯ ПЕРВАЯ

Прежде чем мы обратимся к русской философии XIX века, необходимо отметить, что движение русской философской мысли следует рассматривать в контексте предыдущих веков и, более того, в контексте движения русской культуры в целом.

Основная посылка, из которой мы будем исходить, состоит в том, что русская философия, как и всякая философская мысль вообще, нуждается в особо пристальном контекстуальном, т.е. социокультурном, рассмотрении.

До того, как мы с вами возьмемся за специфические философские проблемы и попытаемся проследить имманентную логику движения русской философской мысли, мы должны понять ее внешние социокультурные параметры и координаты. Поэтому начнем с очень краткой периодизации, или социально-культурной типологии.

Историю русской культуры можно рассматривать, начиная с XI века, как движение в пределах древнерусского периода, соответственно древнерусской культуры. С конца ХУ века до завершения века ХУП можно говорить о феномене средневековой русской культуры. Век ХУШ и первая четверть XIX века, на мой взгляд, могут быть рассмотрены с помощью категорий западно-европейской культурной истории как век "ренессансный". В рамках такой схемы XIX век оказывается своеобразным эквивалентом периода европейской истории, определяемого общим термином "новое время". Движение русской философской мысли должно быть четко разграничено на эти четыре периода. XX век рождает совершенно новую и особую форму движения русской философской мысли, как и всего русского исторического процесса и русской культуры.

Соответственно этим четырем периодам русская философская мысль может быть определена как: I) древнерусская философия (XI - середина ХУ веков); 2) русская средневековая философия (ХУ-ХУП вв.); 3) русская ренессансная философия (ХУШ - начало XIX веков); 4) собственно русская философия с сильным акцентом на определение "русская". Здесь переход именно к национальному качеству мысли в отличие от трех предыдущих периодов, где в той или иной степени мы имеем дело с проторусскими формами философствования с обязательным акцентированием в первом случае древнерусских, особенно на первой части - "древне", во втором

случае - "средневековых", в третьем случае - "ренессансных".

Еще одно замечание. Развитие философской мысли в европейском христианизированном регионе движется в рамках логики постепенной десакрализации философии. Это своеобразный и многообразный процесс, который условно назовем "высвобождение" философской мысли из традиционной сакральной религиозной парадигмы мышления. В становлении новой европейской философии можно отчетливо проследить зависимость возникающих форм философствования от тех парадигм религиозного мышления, которые фиксируются в пределах средневекового типа философствования. Посмотрим на три классических ветви философской мысли в Европе нового времени: английскую, французскую и немецкую. Можно проследить прямую связь и зависимость на уровне форм и типов мышления, если, скажем, сопоставить традицию английского типа теологии и средневековой формы философствования с последующим периодом нового времени, с такими, например, как эмпирико-сенсуалистическая, представителем которой можно считать, с одной стороны, Локка, а с другой стороны, - Беркли. Поразительно совпадение мыслителей, тяготеющих, с одной стороны, к материалистическим и, может быть, атеистическим формам мысли, если взять того же Локка, а, с другой стороны, последовательного теиста Беркли. Совпадение, состоящее в том, что оба отрицают материальную субстанцию, которая не является необходимой для философского мышления.

Если взять французский вариант, философскую мысль Декарта и вообще принцип рационалистического философствования нового времени, то здесь, при некотором усилии, возможно сопоставление картезианства с такими традициями средневекового философско-теологического мышления, как классический томизм и концептуализм.

И, наконец, в последние годы в нашей историко-философской литературе проделана плодотворная работа по выявлению протестантских структур немецкого философского мышления нового времени. Я имею в виду книгу "Философия эпохи ранних буржуазных революций" / М.,1983 /, где впервые в нашей литературе заговорили о парадигмальной, структурообразующей роли протестантизма в формировании философского мышления нового времени.

Этот краткий и схематичный очерк, огрубляющий реальный

процесс формирования новой европейской мысли, понадобился нам для того, чтобы подчеркнуть принципиальную изоморфность процесса становления русской философской мысли в соотнесении ее с европейской философской традицией и глубочайшую зависимость русской национальной философской традиции XIX века от форм русского православного теологического мышления, предшествующих XIX веку. Исследования древнерусского периода философской мысли, средневекового периода, а также периода ХУШ века - "ренессансного" - привели меня к выводу о том, что на всем протяжении от XI до ХУШ века мы имеем дело с очень своеобразной формой богословского (или теологического) мышления. В отличие от метафизического характера западно-европейской теологии, классической средневековой теологии Западной Европы, базирующейся на мощном античном фундаменте и движущейся в рамках альтернативы "Платон - Аристотель",в русском богословском мышлении изначально проявляется глубокая специфика,обусловленная не только конфессиональным отделением русской традиции от Европы,т.е. не только выбором "православия", но также и специфическим выбором угла зрения при рассмотрении Бога, при мышлении о Боге. Центральным здесь является уход от метафизического, т.е. неисторического, размышления о Боге в сферу истории. Подчеркнем: истории, но не историзма. "Историзм" - это совершенно другая мыслительная формация. Принципиальной особенностью русского богословского мышления является то, что всякое размышление о Боге погружается в контекст исторического движения. И затем не просто в контекст движения истории вообще - истории всемирной, истории универсальной, истории рода человеческого, но с течением времени - в контекст национальной русской истории. Наблюдается прогрессивный процесс сближения чисто исторического богословия с интенсивным размышлением о судьбах и путях русского народа, русского начала, феномена "русскости" в истории.

Имея под собой многовековую почву весьма специфического русского богословского стиля, а именно того, который я называю "историческим богословием", философская мысль XIX века в России и приобретает те своеобразные, уникальные формы, которые выделяют ее в общем контексте европейской философской мысли, придают ей какую-то удивительную неповторимость, удивительное смещение в специфику национального. Такой подход к

русской философии XIX века с сильным акцентом на определение качества национальной мысли, есть всего лишь констатация реального исторического процесса движения и становления философии в России в этот период.

В силу названной специфичности попытки анализа философской мысли в России XIX века с помощью таких глобальных определений, как материализм или идеализм, представляются малопродуктивными. Удовлетворяя потребность создания универсальной всемирной схемы, можно провести подобную работу и, скажем, классифицировать ряд русских мыслителей - философов XIX века, как соответствующих нашему представлению о том, что такое "материализм", что такое "идеализм". Но это слишком грубый инструмент для получения какого-то адекватного результата. Действительно, есть материалисты, и никто не станет спорить, что Н.Г.Чернышевский - это классик русского материализма, а такой философ, как Б.Н.Чичерин - классик русского идеализма, что невозможно отрицать. Однако хотелось бы применить значительно более тонкие инструменты, которые показали бы внутреннюю логику движения четвертого этапа развертывания русской философской мысли. С этой целью русский философский процесс XIX века я предлагаю рассматривать по трем уровням с точки зрения поляризованности русской философской мысли (в рамках этих трех уровней).Таким образом, вместо самой общей и универсальной схемы - материализм, идеализм, - предлагается для рассмотрения три линии, три этажа или три структуры, поляризованные внутри себя. В итоге мы получаем "стереоскопическое", трехмерное, видение пространства мыслей XIX века. Подобное структурирование применимо вообще к любым формам философской мысли. Мы постоянно встречаемся с этим парадоксом, с одновременным акцентом на национальное начало в русской философской мысли и с бесспорным фактом того, что мы применяем некоторые универсальные способы понимания национально-специфичной философской мысли.

Схема I

Сфера познания	Наука	——	Религия
Сфера действия	Социализм /Анархизм/	——	Монархия
Сфера ценностей	Личность	——	Тотальность

Первый сверху самый высший этаж, на котором русская философская мысль XIX века может быть структурирована, - этаж, который можно назвать метауровнем, уровнем мировоззрения, т.е. взгляда на всё существующее: на мир, на космос, на некоторые сверхценности. В этом мировоззренческом уровне выделяем такую позицию, как специфическое представление о "рациональности": с одной стороны, представление о рациональности как о религии, а с другой стороны, представление о рациональности как о науке. В последние годы понятие "рациональность" начало двоиться и троиться. Совершается постепенный отказ от однозначного восприятия и интерпретации рациональности, как исключительно связанной с научным языком. Предприняты попытки историзировать понятие "рациональности", совмещая его с самыми разными формами мышления, в том числе вплоть до религиозных форм. Эта работа ведется не столько у нас, сколько в некоторых западных исследованиях, и стимулируется теолого-философскими поисками. Это достаточно плодотворный путь, если не сводить все дело только к "терминологической игре".

Итак, первый уровень структурирования русской философской мысли XIX века - это мировоззренческий уровень выбора: "религия" или "наука".

Уровень пониже - средний, предполагающий концентрацию мысли на проблеме человеческого жизнеустройства, построения человеческого бытия на земле и поиска адекватных соответствующим представлениям о человеке форм социального бытия. Если на первом этаже мы имеем полярность религии и науки - религия справа, наука слева, то на втором, среднем, этаже будем иметь полярность: монархия - справа под религией, слева под наукой - социализм, в пределе же - отрицание всех государственных форм, т.е. анархизм.

И, наконец, последний, базисный уровень - это размышление о самом человеке, о том, кто является субъектом, можно сказать, носителем и всех форм собственного жизнеустроения, и субъектом взгляда на них - носителем мировоззрения. Это - представление о человеке, которое поляризуется в оппозиции: слева - личность, справа - "соборность" или "тотальность".

Итак, суммируем. Русская философия XIX века структурируется нами на трех уровнях, каждый из которых имеет свои полюса. Верхний уровень - уровень мировоззрения, поляризуемый в пределах "религия - наука"; средний уровень - уровень формы устроения человеческого бытия: "монархия - анархизм"; нижний, фундаментальный уровень - представление о самом человеке: "тотальность - личность".

Такая трехуровневая модель поможет в дальнейшем организовать все содержательное многообразие русской философской мысли, соотнести в каждом случае (будем ли мы говорить об отдельном мыслителе или о группе) это многообразие с шестью полюсами и тремя уровнями данной модели и в каждом случае видеть действительную трехмерность каждого мыслительного феномена. Одновременно же, что самое главное, станет ясна взаимосвязанность, принципиальная гомогенность этой мысли и, таким образом, можно будет избежать вульгарного подхода в рассуждениях о "собственно русской" философии и "несобственно русской" философии, заимствованной, занесенной и т.д. Будет ясно, что все те течения, школы и направления, которые умещаются в эту систему координат, поддаются интерпретации и расшифровке как порождение собственно русского типа философствования, русской философской ментальности и, более глубоко, поскольку мы помним о социокультурном контексте, являются порождением русского социокультурного процесса в той форме, которую он принял в XIX веке.

Как войти в эту трехуровневую шестиполюсную систему? Вход возможен в любом месте, поскольку всякая система поддается реконструкции. Достаточно взять ее один действительно структурный элемент, и из этого элемента всегда можно выстроить всю систему - таков постулат системности. Но нам важно не просто войти туда, не просто взяться за какого-то мыслителя или какую-то школу. Нам необходимо войти таким образом, чтобы предвидеть, помимо статики некоторой неподвижной конструкции, также и ее динамику, принцип развития, поскольку речь идет не о некоторой вневременной конструкции, которая не определяется ни годами, ни десятилетиями, ни именами, но о вполне определенном понятии - XIX веке. Поэтому вопрос входа в эту систему, т.е. начальной точки анализа - это вопрос динамики системы, вносимой не нами, не в интересах соблюдения принципа историзма,

диалектики и т.д. Это поиск исходной точки, которая сама заставляет нас, едва мы попадаем в нее, двигаться дальше, избегая при этом всякой собственной активности, и стремясь к реконструкции положения вещей, как оно действительно существовало. Конечно, это всегда только претензия, только некоторая регулятивная идея, ибо никакая реконструкция не может посягать на то, чтобы воспроизвести свой объект в полной адекватности, но обязана сделать это в максимально приближенном виде, т.е. максимально устранить самого исследователя с его инструментом. Эта задача решается точным попаданием, точным входом в систему.

Таким началом я предлагаю избрать Петра Яковлевича Чаадаева. Известно, что философское наследие Чаадаева написано не на русском, а на французском языке. Парадоксально, но отнюдь не случайно, а в силу того простого факта, который отметил Пушкин в одном из писем Вяземскому, где он говорит, что у нас еще нет метафизического языка, что русская философия на собственном русском языке еще не изъяснялась.

Вот это-то парадоксальное начало русской философии, сформулированной впервые Чаадаевым на французском языке, и отражает, на мой взгляд, действительную парадоксальность, когда мы, рассуждая о философии, сознательно избираем, я бы сказал, "национализированный" методологический ход, и в то же время попадаем очевидно и сразу за пределы собственно русского, попадаем как минимум в европейское философское пространство. Уже здесь первый языковой сигнал настраивает на то, что, рассуждая о русской философии, как о глубоко национальной философии, необходимо помнить о более широком европейском контексте философии нового времени. Действительно, если сосредоточиться только на движении русской философии с сопоставлением синхронных рядов XIX века европейской философии, то можно получить довольно интересную, многообразную историю того, как в русском XIX веке воспринимались, изучались и трактовались синхронные философские системы Западной Европы того же века.

Так, можно выстроить картину движения русской мысли от восприятия, например, философии Канта в самом начале XIX века, когда в университетах (Харьковском, под руководством немецкого профессора Шада) или в духовных академиях (Московской) основа-

тельно и методично изучалась философия Канта, писались по латыни диссертации о его философии. Как затем интерес начал смещаться (вместе с появлением такого феномена, как декабризм) в сторону французской просветительской мысли. Как в 20-е годы русская мысль обращается к Шеллингу, создателю натурфилософии и трансцендентального идеализма. Как затем, в 30-е годы, совершается переход к Гегелю. Это, в частности, кружок Станкевича в Москве, где будущий революционер Бакунин (глава русского анархизма) и знаменитый критик Белинский были так захвачены гегельянством, что писали статьи, в которых отождествляли русскую свободу с царем и не хотели знать никакой другой свободы. Далее можно увидеть, как русская философия начинает интересоваться Людвигом Фейербахом, как возникает интерес к позитивизму, в частности, у Писарева. Это приблизительно 60 - 80-е годы XIX века.

На исходе XIX века можно зафиксировать обращение В.С.Соловьева к Шеллингу. Это позволяет говорить о Соловьеве, как о последнем русском шеллингианце, уже не просто подражателе и проповеднике шеллингианства периода натурфилософии и системы трансцендентального идеализма, а шеллингианства в последней форме - форме позитивной, сочетающей философию и откровение. Вместе с тем наблюдается возврат на новом витке к кантианству, но уже в форме во многом самостоятельного, интересного неокантианства.

Вполне возможно подробно проследить и тщательно документировать, как это происходило, как русские мыслители брали, читали, учились, неправильно понимали положение Гегеля "Все действительное разумно, а все разумное - действительно". Этот анализ будет иметь результат только в том случае, если будет понятно, что происходило в центре системы, в ядре системы, как она двигалась сама и как она изнутри себя модифицировала все эти контакты с западно-европейской философской мыслью, с одной стороны, а, с другой стороны, как она была готова впустить в себя все формы и новации европейской философской мысли XIX века. Однако не будем сейчас говорить о том, как русская философская мысль контактировала с западно-европейской мыслью, как и что она воспринимала, как она реагировала и как на фоне этого восприятия она "вышивала" самостоятельные "узоры" и добавля-

ла какие-то свои новации, о которых можно утверждать, что здесь лежит некоторая оригинальность. Начнем с действительно оригинального – П.Я. Чаадаева. Затем уже можно двигаться через центр этой системы, предугадывая возможные контакты с западно-европейской мыслью и возможные симбиозные формы русско-европейского философского сознания. Логика системы должна подсказывать, где возможны контакты, где возможны восприятия, какие модификации, какие добавки из Европы войдут органично и действительно повлияют на внутреннее движение этой философии.

Итак, Чаадаев. Первый парадокс Чаадаева – русская философия начинается с французского языка. Мы здесь увидели одновременно простой и ясный переход в одной личности, в рамках одной действительной структуры, переход от национального к общеевропейскому. Но при этом можно видеть иное, то, что видел сам Чаадаев и что выразил в своем первом "философическом письме",письме наиболее "шоковом",которое спровоцировало все последующие несчастья в судьбе автора – официальное признание его сумасшедшим (со всеми вытекавшими в то время последствиями). Вспомним одну мысль из этого письма, может быть, наиболее безобидную. Чаадаев писал: "Нам не знаком силлогизм Запада", имея в виду, конечно, и себя в том числе.

Это второе,очень важное обстоятельство, указывающее сразу на особую форму русского философского мышления, которую можно было бы назвать принципиально недискурсивной. Здесь видна глубочайшая связь с предшествующей теологической традицией и соответственно схоластической традицией Западной Европы и отсутствием таковой в рамках русской истории.

Попытаемся, анализируя мысли Чаадаева, в то же время прогнозировать логику разворачивания русской философской мысли, поскольку мы решили, что Чаадаев – это точка входа, в которой в принципе заложена вся логика, и даже более того, точка входа должна обернуться точкой выхода. В начале должен угадываться конец, вся развертка системы и ее финальная точка. Обратим внимание еще на одну поразительную вещь, помимо франкоязычности начального текста и обезоруживающей констатации, – "Нам не знаком силлогизм Запада". Посмотрим, с чего начинается сам Чаадаев, а вместе с ним русская философская мысль. Поразитель-

ным образом она начинается с утверждения двух картезианских принципов, а именно: принципа, вводящего некоторую мыслящую субстанцию как безусловно существующее начало, причем здесь следует задержаться на той части знаменитой формулы Декарта, которую обычно опускают. "Сомневаюсь, следовательно, мыслю". И уже потом: "Мыслю, следовательно, существую". Очень важно зафиксировать внимание на самом начале, на первом слове: с о м - н е в а ю с ь. Для русской философии и для Чаадаева, в частности, принцип "сомневаюсь" значит нечто большее, чем для французской мысли потому, что если в случае с Декартом мы говорим о трансляции некоторой традиции: пирронизм, скептицизм, сомнение, укорененное в культуре как созидание и построение философствования (несмотря на весь скептицизм - все-таки дискурсивного), то в России принцип сомнения в силу логики исторического богословия неизбежно должен быть направлен против исторических начал - сомневаться можно было только в самой истории. В традиционно русской форме богословствования историческое сомнение не было конструктивным. Мог быть "обрыв", переход из позитива, из веры в предназначенность к определенной исторической судьбе, в полное отрицание этого. Это и стало стимулом мощной секуляризации философии в середине XIX века. И в замечательном переворачивании традиционно-семинарского сознания Чернышевского, Добролюбова, Антоновича в сознание активно-секулярное конструктивного принципа сомнения не было. И поэтому, когда Чаадаев начинает с сомнения, то он сомневается как русский радикал, принципиально отвергающий Россию как исторический феномен. Собственно, громовой эффект первого письма состоял именно в этом. Действительно, на глазах у всех русских - могущественная процветающая империя Николая I, простершаяся почти на полмира. И вот перед лицом этого бесспорного, осязательного факта появляется московский мыслитель с Басманной улицы и заявляет, что "русского" как такового в истории не существует, а есть некоторая "прореха в человечестве", некоторое недоразумение, некоторое исключение из общей судьбы всего человеческого рода, созданное Провидением для того, чтобы преподать какой-то еще не известный, но, очевидно, очень нужный всему человечеству урок в основном, может быть, на тему: как не надо жить.

Итак, первый принцип: сомневаюсь, следовательно, мыслю. И дальше - мыслю, следовательно, существую. Чаадаев приходит к этому: от сомнения к существованию, но к существованию чего? Разумеется, некоторой сомневающейся субстанции.

Не существует Россия как нормальная единица в рамках общечеловеческого бытия, существует некоторый парадокс, загадка, исключение, где все происходит наоборот. Но вместе с тем существует сам Чаадаев, как мыслитель, существует некоторая рефлексия, которая отражает все это, понимает все это и, таким образом, требует себе некоторого коррелята. Недостаточно только подвергать отрицанию. Мысль, возникшая как отрицание, требует себе какого-то реального соответствия. В картезианстве, мы помним, "субстанции мыслящей" не противостоит, но, во всяком случае, соответствует некоторая "субстанция протяжённая", доказательство которой хотя и весьма проблематично, но в принятии которой состоит один из методологических ходов Декарта, позволяющий ему разворачивать свою универсальную систему. Нечто подобное делает и Чаадаев. Напомним последнюю фразу неоконченной "Апологии сумасшедшего" и обратим внимание, что это происходит именно в апологии "сумасшедшего", т.е. в тексте, написанном после того, как сомнение было высказано, брошено в культуру и вызвало "шок" у нормальных обитателей этой культуры. Вот эта фраза: "Есть один факт, который властно господствует над нашим историческим движением, который красной нитью проходит через всю нашу историю, который содержит в себе, так сказать, всю ее философию, который проявляется во все эпохи нашей общественной жизни и определяет их характер, который является в одно и то же время и существенным элементом нашего политического величия и истинной причиной нашего умственного бессилия - это факт географический".[1] Совершенно в картезианской логике Чаадаев приходит к некоторой протяженной субстанции - географии. Здесь протяженность есть непосредственный факт, с которым мысль вынуждена работать, которым обусловлено бессилие этой мысли. Здесь, вот в этих двух позициях: алогичность самого факта существования русского начала в истории, с одной стороны, и одновременная безусловная и бесспорная констатация су-

---

[1] Чаадаев П.Я. Соч.- М., 1989, с. 154.

шествования некоторого факта, сводимого к географии, к протяженности, с другой стороны, - выявляется основная антиномия размышления о русской судьбе, которая пронизывает собой практически все русское философское мышление XIX века и уходит в XX век. С этой позиции мы можем рассматривать Чаадаева как некоторого мыслителя, открывающего нам самое главное - сквозную панораму русского мышления.

Теперь посмотрим, как в Чаадаеве моделируются три уровня и шесть полюсов. Если он начало, то в нем все это должно отразиться - иначе вся трехуровневая и шестиполюсная конструкция бессмысленна.

Начальная точка движения всякой системной мысли, всякого системного образования представляет собой неизбежно некоторый первичный синтез, протосинтез. Можно ожидать некоторую форму объединения этих трех уровней и шести полюсов - именно объединения, ни в коем случае не односторонности, потому что односторонность указывает уже на вторичность, на пребывание данной точки в процессе развития. Мысль Чаадаева замечательно раскладывается в рамках "трехэтажного здания", сдвигаясь по диагонали с правой стороны - религии. Мы избрали религию как одну из оппозиционных точек метауровня - уровня космического, мировоззренческого. Чаадаев - мыслитель религиозный, можно сказать более: религия - душа философии Чаадаева. В цикле "философических писем" он ставит вопрос о недооценке подлинного уровня христианизированности европейской мысли, о непонимании современниками того, что весь европейский мир - следствие христианства. Это автоконстатация того, что Чаадаев - христианский философ. Религия - один из полюсов его мысли, сознательный выбор его мысли. Мы можем зафиксировать пребывание Чаадаева на правой стороне, в которой выстраивается вертикаль: религия, монархия, тотальность.

Посмотрим, что происходит на втором этаже. Чаадаев, как правило, ассоциируется с католической формой христианства. Были подозрения, что это не просто симпатия к католицизму, но также и сознательный выбор, т.е. отказ от православия. (Один из сильнейших аргументов такого отказа - это необъяснимое для Чаадаева совпадение процесса закрепощения русского народа в XУI-XУП веках с одновременным ростом влияния православной

церкви в России.) Но взгляд Чаадаева на католицизм предполагает еще один очень важный момент, связанный с формами устроения человеческого бытия. Здесь формы поляризуются от монархии до социализма (анархизма). Чаадаев как апологет монархии - невозможен, т.е. о монархизме Чаадаева в каких-либо формах говорить не приходится. Были попытки интерпретировать Чаадаева как христианского социалиста. Однако он сам дает ключ к пониманию своей позиции в социальном вопросе: ценит католическое христианство именно за то, что оно к началу XIX века исчерпало социальную потенцию человечества. В католической христианизированной Европе Чаадаев видит завершение попыток человечества устроиться социально. Социальность, по мысли Чаадаева, исчерпана, поэтому его нужно располагать в рамках второго этажа, т.е. мышления о формах человеческого устроения в мире, не справа как монархиста, и не слева, как социалиста, а точно посередине - нейтральной середине. Есть множество форм человеческого устроения: может быть монархия, может быть социализм и в этом смысле тоже нужно воспринимать одно из замечаний Чаадаева о социализме: "Социализм победит не потому, что он прав, а потому, что не правы его противники".[I] Смысл этого замечания адекватно понимается, если помнить о том, что Чаадаев как бы "проскакивает" второй этаж, не солидаризуясь ни с правым, ни с левым полюсом, проходя через "центр" и по необходимости отвечая на вопрос о социальных формах устройства человечества. Чаадаев говорит просто: католическая церковь и христианство в форме католицизма выполнили свою историческую миссию, устроив социальное человечество так, как это необходимо. В социальном бытии Европы воплотились "идеи долга, справедливости, права, порядка".[2] Вопрос теперь в другом - в духовном христианстве, вопрос о Царстве Божием как некоторой реальности, которая должна стоять перед человечеством после всех I800-летних попыток найти идеальное устройство.[3]

Таким образом, Чаадаев начинает справа как мыслитель религиозный, проходит через центр дихотомии "монархия - социа-

---

[I] Чаадаев П.Я. Соч.-М., I989, С. 2II.
[2] Там же, С. 22.
[3] Там же, С. 4I0.

лизм" в нейтральной точке, оставаясь равнодушным ко всем формам человеческого устроения на земле, понимая превзойденность этих интересов, решенность этих забот, и перемещается в нижний фундаментальный этаж. Можно заметить, что Чаадаев оказывается слева, не в точке "тотальности". Можно было бы предполагать, что как мыслитель религиозный он должен двигаться справа в центр, проскакивая через "духовное" христианство в проблему социальности, и вернуться к "тотальности", как к форме Царства Божьего на земле. Что же такое Царство Божие? Это и есть всеобщий синтез. Но, ставя проблему "Царства Божия", Чаадаев при этом упирается не в "тотальность", отрицая все формы коллективности, ему известные, будь то "церковь", будь то "община", будь то секулярное государство. Короче говоря, снимая все формы включения личности в какие-либо формы земной коллективности, Чаадаев упирается именно в личность. Таким образом, если начертить схему, то для Чаадаева линия, которая предполагает его начальность и соответственно начальную синтетичность, состоит в движении через крайнюю верхнюю точку правого ряда, через центр второго ряда в левую точку нижнего ряда. Он мыслитель, в котором синтезируются все полюса либо в форме утверждения, либо в форме снятия, либо в форме отрицания. Но отрицания, не отбрасывающего абсолютно, а предполагающего, даже провоцирующего в последующем грандиозную работу по продумыванию того, почему все упирается в личность и каким образом все-таки перейти от человека, от лица, от "индивидуальности" к "тотальности", к, говоря словами Чаадаева, "Царству Божьему". Сквозная линия нижнего фундаментального этажа вызывает ассоциацию: Чаадаев, Соловьев, "Царство Божие", "Богочеловечество". Поэтому философию Чаадаева можно рассматривать как точку входа, задающую некоторое перспективное пространство, т.е. раскладывание русской мысли в рамках глобальной антиномии двух субстанций - "мыслящей" (метафизическая рефлексия, предполагающая и отрицание, и утверждение) и "протяженной" (Россия - огромная империя, существующая как географический факт). Этой статической оппозиции мысли Чаадаева мы придаем динамизм, помещая ее в нашу трехмерную модель (3 этажа и 6 полюсов). С помощью этой модели можно обосновать выдвинутый тезис о провозвестнически-пророческой роли Чаадаева в русской философии XIX века. Чаадаева, который

открывает перспективу и движение, направленность русского философского процесса, крайней точкой которого можно полагать Владимира Сергеевича Соловьева.

ЛЕКЦИЯ ВТОРАЯ

Известно, что терминологически-адекватное описание движения русской мысли и не только в XIX, но в XIX веке преимущественно, связано с двумя понятиями: "западничество" и "славянофильство".Эти термины, с одной стороны, могут быть интерпретированы очень конкретно и отнесены к вполне определенным группам людей, сравнительно небольшим, и локализованы в пределах очень небольшого отрезка времени (вторая половина царствования Николая I). С другой стороны, эти термины тяготеют к расширительности. Каждый из них - и "западничество", и "славянофильство" - подразумевает не просто воззрение какого-то человека в определенный период XIX века, а синтез взглядов, ориентаций, предпосылок, дающих универсальные ответы на универсальные философские вопросы. Поэтому в традиции понимания и изложения истории русской философии существуют разные подходы. Есть историки, строго локализующие "западничество" и "славянофильство", скажем, в пределах 40-50-х годов XIX века. Они отказываются экстраполировать эти термины на другое время. Другие предпочитают, мотивируя это достаточно глубоко, использовать эти термины как универсальные категории понимания движения русской философской мысли в XIX веке. Чтобы объяснить мотивы введения нашей схемы, следует связать два параллельных и два вертикальных ряда этой схемы с такими понятиями, как западничество и славянофильство. Левый ряд, в котором сосредоточивается ориентация на науку, анархизм и личность, предельно чисто выражает западническую интенцию русской мысли; правый ряд - религия-монархия-тотальность - соответственно славянофильскую интенцию в русской философской мысли.

Таким образом, само введение этой схемы в качестве инструмента понимания русской философии XIX века не есть только исследовательский методологический произвол, не просто результат некоторого удобства рассмотрения и группировки материала, но результат совпадения этой схематики, этой формы с некоторым внутренним глубинным содержанием русской мысли XIX века. Но только ли русской?

Чем глубже мы уходим в специфичность русской философии XIX века и акцентируем ее русскость, тем поразительнее оказы-

вается ее связанность с общеевропейским историко-философским процессом, тем яснее выступают черты русской философии как разновидности, но в то же время некоторого более универсального движения философии в пределах европейского типа. И в данном случае возможно переведение двух параллельных рядов, выражаемых чисто русскими и нестрогими понятиями философии западничества и славянофильства, на язык привычной нам истории западноевропейской философии. И тогда левый ряд мы будем называть рядом "просвещения". Потому что все три этажа левого ряда (наука, анархизм, личность) представляют собой не что иное, как кристально выявленную просветительскую парадигму. Правый ряд в таком случае будет представлен характерными для романтизма установками на религиозность, на традиционные средневековые, т.е. монархические, формы решения проблемы социальной жизни, на некоторые коллективности (например, нация), которые выступают основаниями и первоисточниками движения исторического процесса. Называя эти ряды соответственно рядом западническим и рядом славянофильским, мы в состоянии осуществить перевод этих понятий на язык западно-европейской истории философии и обозначить их как просветительский и романтический ряды и даже персонифицировать их, т.е. связать процесс развития русской философии в XIX веке с определенными именами в истории западно-европейской мысли. А именно: над просветительской парадигмой поставим имя Гегеля, над романтической - имя Шеллинга. Вот такова мотивация и внутренняя, и внешняя, и из русского материала, и из европейского историко-философского, которая достаточна, чтобы двинуться дальше и посмотреть, что происходит после того, как в серии "философических писем" Чаадаева начинается работа русской философской мысли. При этом естественно и необходимо - работа синтезирующая. Целое не может начаться, если оно разорвано, но судьба этого целого в ходе исторического развития - быть разорванным, кристаллизоваться в той или иной степени чистоты, выявить эти альтернативные идеальные ряды. Понятно, что это чисто методологический ход, это идеальные типы, которых никогда в реальном историческом процессе нет. Но та или иная степень приближения к этим идеальным типам должна нас интересовать и выступать как ориентир, т.е. то, что мы ищем, понимая, что полного отождествления до конца не будет.

Итак, на фундаменте понимания идей Чаадаева пойдем дальше. Было бы логично предположить, что после Чаадаева в русской мысли немедленно произойдет четкая дифференциация направо и налево, что после его синкретического синтеза появится стройный правый ряд, которым будет выстроена последовательность - религия, монархия, тотальность, и левый просветительский ряд, в котором получит свое воплощение линия - наука, социализм (или вообще бессоциальный анархизм) и личность. В какой-то степени так и произошло, но только лишь как заявка, как обещание появления реальных чистых рядов в будущем. На самом деле процесс кристаллизации и разведения мысли направо и налево оказался очень парадоксальным и своеобразным, включающим в себя мимикрию правого под левое и левого под правое.

Сам факт появления первого письма Чаадаева в 1836 году - факт внешней истории этой мысли. Если же говорить о внутренней истории самой мысли, то нужно помнить, что Чаадаев закончил формулирование своего цикла и соответственно выстроил свою систему уже к 30-му году. Известна переписка Чаадаева с Пушкиным. Отвечая Чаадаеву, Пушкин писал, что какова бы ни была история России, он не хотел бы иметь никакой другой, несмотря на все колоссальные изъяны в сравнении с западно-европейской историей, в частности, то, что в стране не действовала самостоятельная аристократия, что Россия не прошла путь феодального развития - он (Пушкин) полагал основным изъяном русской истории.

Чаадаев давал читать свой цикл друзьям, знакомым. Интерес к этому циклу был. Реакция же на то, что сформулировал Чаадаев, фиксируется еще и до 1836 года. Одна из первых реакций - это знаменитый триединый лозунг министра просвещения графа С.С. Уварова. Инспектируя в 1831 году Императорский московский университет, Уваров пришел к выводу, что он в какой-то степени является источником идеологической "заразы", что в нем юношество воспитывается не на тех основах, какие необходимы. Надо сказать, что вообще начало николаевского царствования было связано с попытками кардинально пересмотреть всю систему образования и воспитания молодого поколения в России, что неудивительно, если вспомнить о декабристах, о том, что Николай I никогда, до самой своей смерти, не забывал, как он говорил, "о друзьях 14 декабря". Поэтому вполне понятны и пристрастность

Уварова к тому, как обучается юношество, и та форма, в которой он это выразил. В 1832 году (при очередной инспекции московского университета) Уваров заявил, что истинными началами, на которых необходимо строить воспитание юношества, являются начала православия, самодержавия и народности. Эта вполне утилитарная педагогическая, а потом официозная формула дает четкий правый ответ на все эти вопросы. Но в силу того, что фраза эта была сказана как бы за пределами науки, хотя и по поводу науки (может быть, и в центре науки, ведь речь идет о московском университете), то судьба этой фразы и была такова - она постоянно выступала либо объектом осмеяния (с левой стороны, естественно), либо объектом просто чиновничьего ревностного исполнения. Она либо бралась чиновниками Министерства народного просвещения в качестве резолюции к исполнению, либо интерпретировалась действительными представителями русской науки, русской философии XIX века как вненаучная претензия руководить наукой. Реальная история движения и сближения или размежевания правого и левого ряда связана не с этой фразой, она выступает как бы сбоку, как лозунг, как эпиграф. Для умеющего слушать она говорит достаточно много, но в самом курсе движения русской философской мысли XIX века она, повторю еще раз, выражает собою некоторую официальную "обочину". Реальная дифференциация справа налево и слева направо и выявление кристаллизации чистых парадигм просветительства и романтизма происходит достаточно парадоксальным путем: те, кому суждено стать наиболее яркими адекватными выразителями романтической парадигмы, начинают с апологии левого взгляда, а те, кто в дальнейшем однозначно уйдет налево, начинают с формулирования взглядов, которые вполне укладываются в правый ряд.

После общих рассуждений перейдем к конкретным именам. В том же 1832 году в журнале "Европеец" появляется статья - "Девятнадцатый век". Издателем журнала и автором этой статьи, которая вызвала репрессивный ход со стороны правительства и на третьем номере "Европеец" прекратил свое существование, был один из отцов и основателей славянофильства Иван Васильевич Киреевский. Именно он начинает "кристаллизацию" правого романтического ряда, но делает это весьма своеобразно. В названной статье Киреевский сразу берется за центральную проблему: Рос-

сия и Запад, Россия и Европа. Сопоставляя историческое развитие России и Европы, он приходит к выводу,что в основном это - гомогенные исторические ряды, почти параллельные. Однако есть одно исключение. Хотя в основании исторического процесса и Европы, и России лежит, во-первых, х р и с т и а н с т в о,а во-вторых, в а р в а р с т в о (имеется в виду, что у истоков исторического процесса Европы и России стояли одни и те же новые, свежие, молодые народы - германцы и норманы в Западной Европе, славяне и норманы под именем варягов в Древней Руси), у Европы в фундаменте ее исторического развития (помимо христианства и варварства) есть еще к л а с с и ч е с к а я а н т и ч н а я ц и в и л и з а ц и я, а у России этого третьего элемента в фундаменте ее исторического процесса нет, следовательно,отсутствует классическое античное просвещение.

Вот здесь-то Киреевский и фиксирует причину кардинального различия двух этих процессов, внешне сходных, несущих в себе два одинаковых элемента, но в дальнейшем существенно расходящихся. Отсутствие классического просвещения вызывает в России, во-первых, отсутствие фазы восстановления этого классического просвещения, т.е. "эпохи ренессанса". Во-вторых, к XIX веку Западная Европа совершила как бы двойной процесс развития просвещения. Автор статьи имеет в виду просветительскую идеологию ХУШ века, а именно: собственно просветительскую идеологию в чистом виде как реакцию на старый мир, и плюс реакцию на просветительство после французской революции. Он рассматривает двухфазовую совокупность, которая в противоречии погашает себя и в XIX веке вырабатывает некоторый успокоенный, уравновешенный синтетический тип реагирования на собственное историческое прошлое Европы.

В России в этом смысле абсолютная пустота. Есть собственная история, есть собственное христианство, более того, Киреевский находит нужным и возможным сказать о том, что России христианство досталось в более чистом виде, более высокое (нужно учитывать цензурные условия, но не исключено, что и убеждение самого автора таково). Но, с другой стороны, в России полностью отсутствует просвещение во всех смыслах. И поэтому реакция будущего классика славянофильства на акцентацию нацио-

нального начала в развитии России такова: "Эти обвинители великого создателя новой России (речь идет о Петре I. – Л.П.) с некоторого времени распространились у нас более, чем когда-либо, и мы знаем, откуда почерпнули они свой образ мыслей. Они говорят нам о просвещении национальном, самобытном. Не велят заимствовать, бранят нововведения и хотят возвратить нас к коренному и стариннорусскому. Но что же, если рассмотреть внимательно, то это самое стремление к национальности есть не что иное, как непонятое повторение мысли чужих, мыслей европейских, занятых у французов, у немцев, у англичан и необдуманно применяемых в России. (...) Там просвещение и национальность – одно (...), у нас искать национального – значит искать необразованного, развивать его насчет европейских нововведений – значит изгонять просвещение".[1] Вот таким образом И.В. Киреевский в 1832 году дает свой ответ, показывает свою реакцию на круг мыслей, связанных и с чаадаевским циклом, и с первой попыткой отдифференцировать чаадаевские парадоксы и выстроить последовательно правую-романтическую парадигму.

Формула: Европа, просвещение и национальность – одно, Россия, национальность – значит отсутствие просвещения. И стало быть, какова же возможность России? Возможность вполне благоприятная: Европа вырастила плод, его осталось только снять и привезти сюда; задача в этом и состоит.

"Новое просвещение противоположно старому (под "новым просвещением" Киреевский имеет в виду то, что в XIX веке получилось как сумма – Л.П.) и существует самобытно, потому народ, начинающий образовываться, может заимствовать его прямо и водворить у себя без предыдущего, непосредственно применяя его к своему настоящему быту".[2]

Часто в истории русской философии дебатируется проблема, откуда взялась убежденность в том, что как-то в России все так счастливо сложилось, что все время запаздывающее развитие, все время Россия никуда вперед не стремилась, все ждала, когда в Европе что-то получится, чтобы в нужное время прийти и взять созревший плод всех усилий европейской истории. Это как-то связывалось и с традиционными мессианскими настроениями русских

---

1 Киреевский И.В. Критика и эстетика.–М., 1979, С. 98.
2 Там же, С. 100.

мыслителей. Но это убеждение рождается из чисто просветительской логики - ничего мессианского, ничего здесь особенно лестного и благоприятного для России, для русского народа Киреевский не видит и даже не хочет видеть. Он просто видит здесь логику исторического процесса, когда один народ, или группа народов совершает историческое развитие, вырабатывает некоторый окончательный и разумно воспринимаемый результат, который должен быть, в свою очередь, разумно воспринят другим народом, историческое развитие которого, к сожалению, не пошло по пути образования у него внутреннего просвещения. Из всех известных мотиваций и обоснований преимущества отсталости России, в том числе и Чаадаева, это - самое раннее, и по своим корням чисто просветительское.

Спустя семь лет, в 1839 году Киреевский пишет краткую заметку - ответ Хомякову. Алексей Степанович Хомяков написал статью "О старом и новом", где сделал попытку определить позицию славянофильства по отношению к допетровской Руси и новой России. Рассматривая позицию Хомякова, а, может быть, даже больше реагируя на собственные интенции, которые в 1832 году выразились таким парадоксальным образом, Киреевский теперь утверждает: "Рационализм и вначале был лишним элементом в образовании Европы".[1] Однако и семь лет назад он был лишним. Ведь если сравнивать Европу и Россию, то фундамент Европы условно состоял из трех самостоятельных "кирпичей", фундамент же России - только из двух. Но тогда этот "лишний кирпич" предполагалось взять из фундамента Европы и перенести в фундамент России. Теперь Киреевский утверждает, что этот самый рационализм, т.е. европейское классическое, идущее из античности, образование "и вначале был лишним".

Все то же самое: есть Россия, есть Европа, есть своеобразие России и, наконец, есть и причина того, что эти два процесса столь разнообразны, своеобразны и, в конечном счете, противоречивы, взаимоисключающи. Теперь уже Киреевский ни о каком дополнении русского исторического процесса не думает и, более того, полагает, что действительно в русской истории выразилась своеобразная логика образования уникального типа мироотношения. Ни о каком западно-европейском просвещении как

[1] Киреевский И.В. Указ.соч., с. 146.

желательной модели организации российского бытия, теперь уже речи не может быть. Речь должна идти о том, чтобы восстановить истинное и подлинное начало исторического развития России, ибо только здесь удалось сохранить в достаточной степени чистоту главного импульса новой европейской истории, а именно: христианства. Не античная классика, не античная образованность и не просвещение, а христианские начала - вот основная ценность, наиболее адекватно воплощенная в истории России.

Собственно, спор (очень трудно назвать это спором, скорее всего это прояснение терминов, попытка взаимопонимания между Киреевским и Хомяковым) шел о том, как отнестись к этим началам. Либо это в буквальном смысле материализованные начала, которые, однажды возникнув, продолжали существовать и так дошли до XIX века, и теперь вопрос лишь в том, чтобы на эти начала указать пальцем и именно на них начать как-то реорганизовывать социальный и духовный быт России в целом. Либо же это некоторые изначальные интенции, умозрительные ориентиры, вокруг которых в принципе должна идеально организоваться жизнь - сначала в России, а затем в конечном счете и всего человечества. И вот здесь, когда мы задаемся этим вопросом, то начинаем практически формулировать правый синтез, мы начинаем переводить заявку, скажем, Уварова в конкретную плоть славянофильской мысли.

Начнем с первого, с верхнего этажа. Здесь видно, что для славянофилов истинной ориентацией в сфере мировоззрения и познания выступает разумное познание, но познание ц е л ь н ы м разумом, т.е. соединяющим в себе все познавательные способности человека. Но такое соединение возможно только, когда это в е р у ю щ и й разум, т.е. разум, связанный с духовно жизненным центром человеческого бытия.

Второй этаж - монархия. Формулируя свой взгляд на проблему социального устройства человечества, славянофилы здесь как бы отслаиваются от официозной уваровской триады, которая при всей своей триадичности, конечно, центрирована вокруг самодержавия. Славянофилы также однозначно признают монархическое, самодержавное, неограниченное правление как идеальную форму человеческого устройства, но делается этой крайне своеобразно и по логике от противного. Подробно эту проблему разрабатывал

Константин Сергеевич Аксаков. Его записка о государственном правлении, адресованная Александру II, помогает понять социальную грань мышления славянофильства и их отношение к проблеме монархии. Суть этого отношения состоит в том, что, на взгляд славянофилов, всякая власть есть зло. Поэтому, чем меньше людей озабочены исполнением властных функций, чем меньше людей обременены властью, которая искажает человеческую сущность, вредит духовности человека, тем лучше. Идеальная ситуация, - когда один человек, самодержавный монарх, жертвуя собой ради блага соплеменников, берет на себя функции неограниченной власти. Политическое пространство, пространство властных отношений сворачивается, таким образом, до предела, концентрируется в одной точке. Все общество, весь народ оказываются освобожденными от сферы политики. Освобожденными для непосредственной свободной, духовной жизни, для исполнения своего подлинного человеческого призвания на земле. Таков взгляд славянофилов на монархию. В принципе сакраментальная фраза о том, что крайности сходятся, должна и здесь подтвердиться. От такой монархии - очень недалеко до анархии. И мы увидим, что действительно такие превращения, такие переходы из одной крайности в другую, обязательно будут происходить.

И последнее - исходная базовая ценность, на которую опирается все здание славянофильского мышления. Что есть "тотальность" и каков выбор здесь? Это - община, крестьянский мир, форма организации быта, в которой, как считали славянофилы, гармонично уживаются начало личное, эгоистическое с началом коллективным и общественным, т.е. мир в человеке - человек в мире.

Таким образом, славянофильство, начавшееся в 1832 году формулированием некоторых левых позиций, к 1840 году уже достаточно ясно выстроило всю систему своих взглядов по правому романтическому ряду. Оказалось, что при такой системе взглядов славянофилы очень легко и естественно нашли опору в философии Шеллинга. Когда Киреевский пишет свою завершающую работу, опубликованную в 1856 году (незадолго до смерти), посвященную необходимости и возможности новых начал для философии, то он прослеживает весь исторический путь западно-европейской философской мысли и останавливается на Шеллинге, говоря о нем, как о

человеке, который выразил собой, своим развитием всю сумму, всю логику движения западно-европейской рационалистической мысли. И он же, по убеждению Киреевского, предстает как обещание, как возможность, как необходимость новых начал философии - философии, базированной не на принципе изолированного от всех остальных способностей разума, не на рационализме, а на принципе цельного разума, обладающего или стремящегося получить цельное, целостное знание.

Как формируется левый ряд, как возникает русская мысль XIX века в просветительской парадигме? Если рассмотреть то зерно, из которого в дальнейшем вырастает просветительское философское мышление в XIX веке, а именно: кружок в Москве, который образовался вокруг Станкевича (членами его были, в частности, Бакунин, Белинский, Катков, К.С.Аксаков), то мы обнаружим, что этот кружок, из которого вышли западники, будущие просветители и либералы (например, Грановский, Кавелин и Чичерин тоже были близки к кружку) начинает с формулирования взглядов, которые в принципе мы смогли бы отнести направо. Будучи страстными и последовательными гегельянцами, они исповедуют своего рода философскую религию, т.е. они принимают философию Гегеля религиозно, типично по-русски (об этом справедливо писал Бердяев в сборнике "Вехи") - гегельянство как последнее слово, как откровение человечества, почти как религиозное откровение. Об этом же можно прочесть и у Герцена в "Былом и думах".

Что на втором этаже? Знаменитое примирение с действительностью, о котором много говорят, рассуждая о Белинском (к сожалению, пока еще мало вспоминая о Бакунине). Монархия как идеальная форма социального устройства на земле! Но поразительно, что Белинский (будущий западник, будущий решительный, беспощадный противник монархии) обосновывает монархический принцип совсем не так, как это, скажем, делает монархист Аксаков, т.е. не по логике от противного, а исключительно позитивным образом. Если взять цикл статей Белинского периода примирения с действительностью (конец 30-х годов), то мы обнаруживаем, что монархический принцип в России - это есть принцип наибольшей свободы, но не свободы от политики, что ценно для славянофилов, а совсем наоборот. По Белинскому - это макси-

мально возможный принцип политической свободы, ибо в монархе воплощается разумность. Знаменитый спор вокруг того, правильно или неправильно понимали русские гегельянцы принцип: "Все разумное - действительно, а все действительное - разумно", здесь трансформировался следующим образом: в монархе концентрируется разумность русского исторического процесса. Наиболее ярко это подтверждается в Петре I и в Николае I, поскольку лозунгом николаевского царствования было подражание Петру.

И последнее. Что выбирается в качестве фундамента, в качестве ценности, на которой возникает все это философское здание? Избирается гегелевская конкретная всеобщность, т.е. абсолют, абсолютный дух, идея. Мы видим, что это определенная форма тотальности, связанная с сознательным отрицанием личности, как недостаточной объективности, как излишней субъективности, как частичности, как фрагментарности. Конкретность всеобщая, преодолевающая недостатки личностного субъективного бытия - вот исходная позиция, базис, фундаментальная ценность того, что гегельянцы мыслят в качестве возможного философского синтеза. Это позиция, можно сказать, коллективная - Станкевича, Бакунина, Белинского и отчасти попавших в сферу магнетизма этого кружка, Герцена и Огарева, которые в конце 40-х годов выступают своеобразными религиозными социалистами.

Итак, будущий левый начинает как акцентированно правый. И дальнейшее движение налево - движение к просветительской парадигме-происходит здесь таким образом, что неизбежен бунт против Гегеля, как формулятора идеи о конкретно всеобщем, против Гегеля - апологета монархии и монархического принципа и примирения с действительностью, да и против самой формы гегелевской науки, как претензии на абсолютно универсальное статичное знание. Можно сказать, что это была маленькая антигегелевская революция в России, отражение которой, может быть, более наглядно можно встретить на эмоциональном уровне у Белинского в его письмах, а на теоретическом уровне - в двух сочинениях Герцена - "Дилетантизм в науке" и "Письма об изучении природы". Но эта "революция" нужна была лишь для того, чтобы получить, в конечном счете на выходе (в конце XIX века) очищенный от всех инородных элементов гегелевский синтез, как базу марксизма, как предельный случай просветительской парадигмы.

Это уже конец XIX века. Но мы пока находимся еще во второй и третьей четвертях века. Хотя сформулирован правый ряд, но тем не менее мы видим и помним, что речь идет об "устойчивых" западниках, т.е. о тех, имена которых связаны с западническими традициями, принципами мышления и ценностями. Это группа мыслителей, выбирающих левый путь следования в рамках просветительской парадигмы, что и привело в конечном счете к перемещению ценностей после антигегелевской революции.

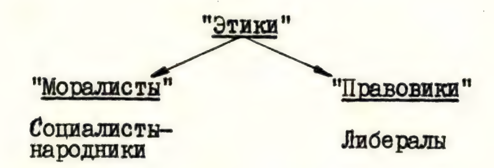
Это синкретическое западничество конца 30-40-х годов должно было каким-то образом резюмироваться в жесткой формуле, которая могла бы сознательно противостоять уже сформулированному славянофильскому романтическому правому ряду. Действительно, выстраивание просветительской парадигмы начинает осуществляться в 50-е годы, когда одновременно происходит еще один любопытный процесс, который начинает включать себя более сложные мотивы разделения или дифференциации. Это можно изобразить на схеме, чтобы наглядно увидеть, как движутся эти направления мысли, какие персонажи там участвуют, как действительно выстраиваются два параллельных ряда и плюс еще один.

Рассмотрим, какая схематика будет характерна для конца 50-60-х и даже отчасти 70-х годов. Можно предложить такую группировку мыслителей этого времени: и н т е л л е к т у а л ы, к которым отнесем петрашевцев, затем чернышевцев и нигилистов . Будем помнить, что интеллектуалы - слева. Справа же-так называемые "э с т е т и к и", к которым отнесем почвенников и К.Н. Леонтьева. На некоторое усложнение дуалистического пока процесса (мы рассматривали его в пределах 30-40-х годов) будет указывать третья группа (в центре), которая отразит появление движения, обозначенного нами понятием "э т и к а". Причем понятие "этика" выступает в двух разновидностях: либо в форме морали, либо в форме права. Если следовать классику правовой науки Л. Петражицкому, то можно сказать, что мораль есть императивная этика, т.е. этика, накладывающая какие-то обязательства на человека, а человек их свободно принимает. Право же есть императивно-атрибутивная этика - одновременно не только обязательства, но и признание некоторых внутренних прав. Соответственно у нас появляются социалисты-народники в 70-90-е годы (а вообще народничество как феномен может быть вплоть до сегодняшнего дня) - это с одной стороны, а с другой - "пра-

вовики". Здесь русские либералы К.Д.Кавелин, Б.Н.Чичерин - ценители феномена права, правопорядка, правосознания.

Схема 2

"Интеллектуалы"	"Эстетики"
Петрашевцы	Почвенники
Чернышевцы	К.Н.Леонтьев
Нигилисты	



Вернемся к нашей исходной схеме (схема I) и посмотрим, каким образом происходит пересечение и объединение различных интенций, связанных с левым, с правым рядом. И как эти различные группы выстраиваются в соответствии с основной дихотомией - основной для русской мысли XIX века.

Начнем с интеллектуалов, с группы петрашевцев. Члены кружка Н.В.Петрашевского, обсуждая самые различные темы и проблемы, пришли в конечном счете к тому, что из всего многообразия взглядов и мнений выработали социалистическую ориентацию с общей фундаментальной идеей, взятой, пожалуй, у Фейербаха - идеей превращения всего гегелевского наследия в своего рода антропоцентрическое учение. Петрашевец Н.А. Спешнев, например, формулирует взгляд на человека как на Человекобога, полагая, что высшая ценность религии, религиозной установки - Богочеловек Христос - ложная и должна быть преодолена, потому что на самом деле существует только человек, существует мир человека, в котором один человек другому человеку - Бог. Поэтому на смену традиционному христианскому Богочеловеку неизбежно приходит Человекобог. Интересно, как Ф.М.Достоевский, который тоже был петрашевцем, впоследствии использует в своем творчестве личный опыт общения с Н.А. Спешневым и другими членами кружка, персонифицируя в лице героя "Бесов" Кириллова сумму этих взглядов:

его герой, чтобы доказать, что Бога нет, а есть только человек, прибегает к крайнему, но, как ему кажется, самому очевидному доказательству - сознательному прекращению собственной жизни.

Кружок Петрашевского постигла печальная судьба. После ареста (1849 год) 24 человека из наиболее активных его участников были приговорены к смертной казни, отмененной лишь в самый последний момент перед расстрелом. После чего одни были сосланы на каторгу в Сибирь, другие - отправлены в солдаты. На Достоевском четыре года сибирской каторги сказались чрезвычайно. Из автора сентиментальных повестей в стиле натуральной школы, он превратился в великого писателя, пожалуй, и сейчас всё еще несвоевременного.

В кружке петрашевцев мы впервые видим четкий уход сознательно влево. Выдвигается ориентир социализм, выдвигается ориентир наука, выдвигается ориентир личность и причем это уже в некоторой оппозиции противоположному флангу.

Следующий этап движения в этом ряду интеллектуалов связан, конечно, с именем Н.Г.Чернышевского. Чернышевский до своего ареста активно работает: пишет, формулирует и философские, и политэкономические основы социализма. В каком-то смысле Чернышевского можно считать предельным выражением левой просветительской установки, если рассматривать тексты русской философии, создававшейся в самой России в подцензурных изданиях. Потому что если брать более широко, то надо помнить о том, что Бакунин писал в эмиграции. Аккуратно сформулированные Чернышевским основоположения антропологического материализма, его базирование философии на естествознании, понимание философии как некоторой суммы, экстракта всех главных знаний во всех областях человеческого познания - все это находило свои крайние формы в творчестве Бакунина, который не был скован никакими цензурными рамками. Чернышевский как бы исподволь и обиняком обосновывает тезис о том, что "есть только одна натура человека - нет никаких двух натур". Все мировоззрение должно строиться вокруг этого центрального пункта - "природа человека", внутри которого объединяются несколько парадоксальных противоречивых явлений. Например, человек - это материальное существо, но одновременно это и мыслящее существо. Объединяется все это так же,

как в любом предмете объединяются самые различные качества. И если бы такой странный язык Чернышевского в его знаменитой философской статье об антропологическом принципе в философии мог быть выпрямлен, то мы получили бы в финале простые и ясные формулы Бакунина или же Герцена с очень четкими выводами: Бога нет, есть мир, который действует по своим собственным внутренним законам. Законы есть проявление мировых сил,имманентных этому миру, выражающих только сущность самого материального мира, а человек есть некоторый путь развития материального мира. Поэтому понимание человека состоит в том, чтобы пройти последовательно понимание космоса (и в этом смысле астрономия Лапласа фундаментальна), понимание строения земли (здесь геология Лайеля очень существенна с точки зрения Чернышевского), а также понимание истории живых существ (здесь Чернышевский предлагает встать на точку зрения ламаркизма). До конца своей жизни он остается на этой точке зрения. В 80-е годы Чернышевский пишет страстную статью (1885 год), направленную против дарвинизма, в которой он критикует Дарвина за его неумелость в выполнении научного труда, за то, что он разбрасывается на какие-то мелочи вместо того, чтобы сформулировать одну мысль просто и понятно, уходит то в одно, то в другое, ему все время хочется объять необъятное. Это, по мнению Чернышевского, первый недостаток Дарвина, второй же состоит в том, что он (Дарвин) выдвигает странную логику, согласно которой зло есть добро. Но вернемся в 60-е годы, потому что отказ Чернышевского, ориентированного на науку, принять выводы Дарвина - это нечто парадоксальное. Объяснение надо искать в том, как понимается Чернышевским и вообще кругом "чернышевцев" главная ценность мировоззрения интеллектуалов ("западников", "просветителей", "гегельянцев"), а именно: человек. Мир материален, материальность мира доступна научному познанию и только научному познанию. Скажем, социалистический идеал сформулирован человечеством как разумный идеал, но не просто, как разумный идеал, но и справедливый, удовлетворяющий запросам человеческого устроения на земле. В основе всего этого - и разумности,и справедливости - лежит человеческая личность, человек. Но последовательный материалист вынужден признать (и Чернышевский это признает) всякое отсутствие свободы воли у человека. Че-

ловек - глубоко детерминированное законами природы существо. Его природа есть лишь просто превращенная более широкая природа, сконцентрированная в живом человеческом существе. В человеке все закономерно, все детерминировано.

Каким же образом получается, что разумность, справедливость, некоторые возвышенные постулаты, стремление познавать мир - все это одновременно укоренено в человеческой природе? Как разворачивается весь мир из такой простой клеточки, как человеческая природа, очищенная от всякого духовного содержания? Отвечая на этот вопрос, Чернышевский выстраивает универсальную по своей претензии теорию, оказавшуюся совершенно неприемлемой для его последователей, теорию, которую обычно называют разумным эгоизмом, которую сам Чернышевский предпочитал называть просто эгоизмом, без всяких приставок и определений.

Принцип простоты, принцип монизма, пронизывающий все мировоззрение Чернышевского,- это принцип, вводимый наукой. Если мы вводим единство человеческой природы, то нам не надо придумывать к этой природе никаких дополнений, а единство состоит в том, что человек есть эгоистическое существо, и от этого факта уйти никуда нельзя. И не надо, говорит Чернышевский, и прекрасно, что это так, потому что это проще. В силу того, что человек эгоистическое существо, достаточно лишь направить его эгоистический потенциал в нужное место, как все само собой образуется. Не надо придумывать никакую этику долга, никаких идеалов, не надо хлопотать ни о какой специальной заоблачной справедливости. Надо лишь соответственным образом направить эгоистическую способность, а дальше произойдет автоматически становление человека в качестве нравственного существа, ибо подлинная нравственность есть разумный расчет выгоды. Человек всегда делает то, что ему выгодно, только если он не знает, что ему выгодно, то он делает глупости, а если он знает, что ему выгодно, то тогда он и сделает как раз то, что нужно: построит справедливый, разумный общественный порядок, в котором разрешатся все проблемы и все противоречия его неустроенного бытия. На первый взгляд, здесь работает тоже обратная логика смены знаков: эгоизм - отрицательное качество, а на выходе - некоторый позитив. Ничего подобного. Чернышевский здесь действует как ученый, который просто принимает факт. Кто сказал, что

эгоизм - это плохо? Эгоизм есть некоторое качество, есть внутреннее стремление, есть форма, существования человека, больше ничего. Поэтому традиционный взгляд на эгоизм как на некоторый порок, как на то, что необходимо изгнать из человека - это предрассудок, мешающий истинному пониманию истинных интересов человека. Поэтому невозможно говорить о том, что Чернышевский строит здесь некоторую диалектическую этику, этику, построенную на том, что исходное зло рождает в конечном итоге добро.

Именно поэтому здесь уже можно прогнозировать коренящийся конфликт с такого рода этикой, в которой из постулатов зла, в конечном счете возникают некоторые позитивные результаты. Здесь конфликт с дарвинизмом. Дарвин принимает борьбу, а вражда и борьба есть безусловно отрицательное начало; он принимает безусловно отрицательное начало за исходное, а в результате претендует на то, что в финале получим некоторый позитив:улучшение породы, улучшение, если приложить дарвиновскую концепцию к сфере социума, жизни людей. Это невозможно, это абсурдно, потому что. в конечном счете, логика Чернышевского достаточно проста: из добра рождается добро. А что такое добро? Добро - это правильно рассчитанная выгода. Без всяких мистификаций - справедливый, правильный расчет выгоды. А, в конечном счете, так понятое добро, есть и истина, не какая-то, отдельно от человека существующая сама по себе, а истина человеческого бытия - справедливого, добродетельного, разумного человеческого существования.

Последующее движение связано с появлением и усилением этого научного позитивистского акцента, стремлением подвергнуть отрицанию весь существующий порядок с точки зрения науки, и некоторых однозначно и бесспорно эмпирически фиксируемых фактов. И этот шаг связан с появлением на горизонте русской западническо-радикальной, просветительской мысли Дмитрия Ивановича Писарева. И с тем явлением, которое обозначается термином "нигилизм". Это последовательная, бескомпромиссная опора на науку и на личность.

Таким образом мы видим, как выстраивается ряд "петрашевцев", "чернышевцев" и Писарева, и происходит окончательное формулирование "левой" западнической просветительской парадигмы. Здесь в последний раз в русской мысли XIX века личность

становится действительным центром, действительной опорой, действительной высшей ценностью. Писарев говорит, что,кроме личности, мы не признаем ничего выше. Личность для нас самая высокая ценность. Все, что мы делаем, мы делаем ради освобождения личности. Да, есть социализм, есть народные массы, есть интересы голодных и раздетых, которые обязательно должны быть решены, но все это ни коим образом не может привести к тому, что личность может быть принесена в жертву даже столь высоким и благородным замыслам.

Почему это движение мы помещаем под рубрикой "интеллектуалы"? Здесь мы можем наблюдать, как в чистом виде прорабатывается и выявляется просветительская парадигма с установкой на рационализм, на разум как источник познания мира, его оценки и его преобразования. Потому что в конечном счете независимо от разговоров о революционности, о революции, о свержении монархии и т.д. все мыслители этого типа воспринимали разум как действительный инструмент изменения мира. Подлинное изменение мира состоит в его вразумлении, в вытеснении бессмысленности, невежества, незнания знанием.

Теперь рассмотрим группу, которую мы расположили справа и назвали "эстетики". Прежде всего это группа "почвенников". Почвенничество - очень узкая группа мыслителей. Прежде всего это братья Достоевские - Михаил Михайлович и Федор Михайлович, которые издавали журналы "Время" и "Эпоха" в начале 60-х годов. А также два мыслителя, которые входили в этот круг, - Аполлон Александрович Григорьев и Николай Николаевич Страхов. В чем их оппозиционность, их противостояние левому ряду интеллектуалов? Буквально откликаясь на вызов просветителей, связанный с утверждением абсолютных прав разума на руководство жизнью, почвенники пытаются построить систему, в которой главным акцентом выступают начало иррациональное, начало художественное и начало эстетическое. Это было связано в основном с тем, что Достоевский - писатель, а Аполлон Григорьев - профессиональный художественный критик. Эта принадлежность к художественной сфере и делала мыслителей-почвенников особо чувствительными к романтической парадигме, т.е. склонными к взгляду на историю и общество как на спонтанный, органический процесс, принципиально не поддающийся рационализации. Их столкновение с чернышевцами

было столкновением рационалистов и иррационалистов. С одной стороны, эти люди были однозначно убеждены в том, что все беды человечества, в данном случае России, происходят от недостаточного просвещения, от недостаточного разумного начала, вносимого в историю. С другой стороны, они были страстно убеждены в том, что как раз все беды, все проблемы человечества, и России в особенности, заключаются в излишнем доверии к разуму, в придумывании жизни вместо того, чтобы довериться непосредственной органической стихии жизни. В связи с этим надо помнить замечательную формулу Достоевского, однозначно определяющую его позицию в этом споре: "Не от сознания болезнь - само сознание болезнь". И когда мы встречаем рассуждения о Достоевском, о его отношении к разуму, науке, о его иррационализме, когда наталкиваемся на попытки аккуратной апологии или попытки вписывания в приличный мир приличных людей, где не принято сомневаться в том, что разумность и сознательность - это нормальные атрибуты человеческого бытия, то нужно помнить о том, что это утверждение Достоевского не оговорка, а фундаментальный постулат всего его мировоззрения и самый главный нерв его творчества.

А.Григорьев избирает для себя в качестве объекта критики и противостояния рационализированную, как он считает (и в значительной степени оправданно), гегелианизированную критику Белинского - схематизм и рационализм как инструментарий, позволяющий Белинскому анализировать явления русского художественного мира, расставлять все на места и, самое главное, видеть в этом мире некоторое поступательное прогрессивное движение, выносить критические оценки. А.Григорьев страстно протестует против такого взгляда и выстраивает контркритику, пытается выстраивать "органическую критику" с претензией, заявкой на достижение какого-то внутреннего понимания. По своей интенции это что-то очень близкое историко-философской герменевтике, только примененной к сфере сознания. Заявка на вчувствование, эмпатию, понимание не разумом, а каким-то иным органом произведения искусства,и адекватная реакция, выражающаяся не в схематике, не в разумном выстраивании этого процесса развития искусства и художественного творчества, а в некотором адекватном органическом ответе.

О философии Достоевского написано много замечательных книг. Если оставаться на почве фактов, то нужно знать, что Достоевский в 1864 году составил набросок своей собственной истинной философии (так он ее обозначил в своих записках) - "Истинная философия", в которой фундаментальной является философско-историческая схема. Он формулирует философско-историческое учение, которое представляет собой триадическое рассмотрение истории, где начальная фаза - патриархальность. Средняя - цивилизация и третья заключительная фаза - христианство. Очень простая схема, из которой в дальнейшем будут возникать очень непростые конструкции (и у самого Достоевского в том числе). И надо сказать, что здесь у Достоевского, как, например, в прошлом у Хомякова, получалось замечательное совмещение двух, казалось бы, различенных и разъединенных проблематических рядов. Цельное знание у славянофилов, цельная жизнь, организованная в мире вообще и в идеальном социуме, находили свое отражение в учении Хомякова о церкви. Люди, объединяющиеся в церкви, соборно, совместно создают какое-то новое пространство, новые бытийственные формы, в рамках которых только и возможно подлинное достижение истины. Гносеологическая проблема, таким образом, укоренялась Хомяковым в его учении о церкви, о церковности сознания.

Нечто аналогичное мы видим у Достоевского. Его постулат "сознание - болезнь" имеет свой четкий коррелят в его историко-философской схеме. Когда он говорит о первых двух фазах движения человечества - о патриархальности и цивилизации, необходимо помнить, что патриархальность есть непосредственное существование, в котором еще не отслоена, не выделена, не противопоставлена всему остальному бытию разумная рефлексивная способность. А цивилизация есть сфера господства разумности, поэтому цивилизация есть уже болезнь. Сознание - болезнь, и цивилизация есть болезнь; цивилизация как индивидуализация, как распадение патриархального человечества на мир изолированных, противостоящих друг другу и лишенных контакта (самой возможности контакта) друг с другом индивидов.

Сознание выстраивает между людьми непреодолимые стенки. Мысля, человек отчуждает себя от другого человека. Поэтому единственная перспектива - это христианство как победа над

"болезнью", как преодоление конструируемых сознанием стен и перегородок между человечеством, преодоление эгоизма, эгоцентризма точнее, т.е. установки на личностное бытие, и выход в совершенно небывалые, можно сказать, нечеловеческие формы бытия.

Мы привыкли к тому, что русская мысль, как правило, характеризуется как глубоко этическая, как мысль, пронизанная нравственными интенциями. Что это мысль, несущая миру нравственные глубокие откровения, а родовой признак русской философии в том, что она изначально облекает себя в какие-то нравственные одежды. Но пока до этой нравственности, до этического начала мы никак не доберемся, что естественно, поскольку вырабатывание нравственной позиции - это процесс. Сама нравственность есть результат некоторого предварительного усилия. Нравственным невозможно родиться, и всякая мысль тоже не может быть нравственной изначально (пожалуй, это можно было бы сопоставить с рождением говорящего ребенка).

Нравственная мысль есть высокое состояние, высокое в том смысле, что если мы представляем развитие как движение по ступенькам, то надо сколько-то ступеней прошагать, надо устать от чего-то, надо наработать какие-то принципы мышления для того, чтобы само это мышление обрело еще ко всем прочим своим атрибутам атрибут нравственного начала. В этом смысле фило-и онтогенетический взгляд на историю мысли может кое-что сказать. Детское развитие, детская психика как раз и движется таким образом - через интеллектуализм, эстетизм. В конечном счете уже к недетскому состоянию, собственно то, что и маркирует отрыв от детского состояния психики, а именно: пребывание в осознании себя в качестве нравственного начала.

Некоторая зрелость, выход на средний путь - зона этического состояния мысли. Об этом будет наша заключительная лекция. Не случайно здесь доминирующим будет имя Соловьева. Хотя мы будем говорить не только о Соловьеве, но и о К.Н.Леонтьеве, который попал в разряд эстетиков, и о Н.Я.Данилевском. Необходимо сказать и о социалистах, моралистах, народниках и, конечно, не закончен еще разговор о Достоевском, не начат - о Л.Н. Толстом и Федорове. А без этих имен целостное понимание XIX века невозможно.

ТРЕТЬЯ ЛЕКЦИЯ

В прошлой лекции мы остановились на ситуации 60-х годов, когда было зафиксировано появление более усложненной формы русской мысли в XIX веке, когда на смену простой дихотомии: западники - славянофилы, просветители - романтики пришло некоторое усложнение, выразившееся в том, что выделяются 3 группы, условно нами обозначенные как "интеллектуалы", "эстетики", "этики". Появление средней группы, этически окрашенной и направленной, включавшей в себя, с одной стороны, социалистов-моралистов, с другой стороны, либералов, опирающихся на некоторый идеал права, свидетельствует о том, что такое качество русской философской мысли, как глубоко нравственная природа, устремленность к конечным, этическим проблемам человеческого бытия - это тоже результат исторического развития, а не априорная заданность этой мысли, как иногда есть соблазн утверждать, постулируя изначальные принципы русского философского мышления.

Остановимся более подробно на форме противостояния между "интеллектуалами" и "эстетиками". Во второй лекции мы уже немного говорили об органической критике Аполлона Григорьева и о принципах, которые лежат в основании идеи органики, в связи с таким течением в русской мысли, которое получило название "почвенничество" и которое традиционно связывается с очень сильным моральным и нравственным акцентами. Иногда даже сама идея почвенничества сводится исключительно к нравственной доминанте. Но можно предложить и несколько иной взгляд и определять почвенничество в том его конкретном виде, как оно возникло в 60-е годы и проявилось в трудах А.Григорьева, Ф.М. Достоевского и Н.Н.Страхова, т.е. определять в значительной степени с бо́льшим эстетическим уклоном. Как это возможно, почему это именно так и в чем здесь конфронтация с группой, которую мы условно обозначили группой интеллектуалов и которая включает в себя в 40-е годы петрашевцев, в 50-е и начало 60-х годов - чернышевцев и, наконец, нигилистов 60-х и до начала 70-х годов? Идея "почвы" впервые была высказана Достоевским еще задолго до рождения самого феномена - "почвенничество". Это произошло, когда Достоевский вынужден был давать показания в комиссии после ареста

по делу петрашевцев и объясняться в связи с инкриминированным всем петрашевцам обвинением в желании свергнуть существующий строй и установить вместо него социализм по теории Фурье. В своей объяснительной записке он утверждал, что на самом деле увлечение фурьеризмом было всего лишь некоторой поверхностной соблазнительной идеей, чисто теоретической, поскольку никакой реальной почвы - эти слова там четко прописаны Достоевским - "никакой реальной почвы" для воплощения фурьеристского идеала в России нет. Почва существенно иная, не только не готовая к тому, чтобы на ней строить различные социалистические проекты, но и предполагающая некоторую принципиально иную логику развития.

Таким образом, можно считать, что перед нами ситуация появления идеи "из-за кадра", сама идея высказана, проговорена, но возникнуть ей предстояло только через I0-I2 лет, в начале 60-х годов. Появление идеи почвы было очень глубоко связано с тем, что ее высказывала группа людей, активно вовлеченных в художественное творчество. И Аполлон Григорьев, и оба брата Достоевские - непосредственные творцы, в какой-то степени Николай Страхов (как литературный критик) тоже в тот период принадлежал этому направлению. Здесь возникла проблема совмещения некоторой моральной установки, которая предполагается у мыслителей почвеннического типа, и в то же время резко эстетической направленности, ориентации на красоту, на прекрасное во всех сферах жизни. Какова же логика возникновения именно такого парадоксального случая в истории русской мысли? При объяснении этой загадки необходимо затронуть вопрос о начале аутентично русской романтической парадигмы в русской философии. Романтизм как стиль, как творческий метод, как способ мышления внедрялся вообще в русскую ментальность в первой трети XIX века. Существуют исследования о русском романтизме этого периода, говорят о романтизме Пушкина, Одоевского, Бестужева-Марлинского и т.д. В отличие от этого (занесенного из Европы) посвоему модного течения, появление собственно русской романтической традиции в 60-е годы обозначало некоторый более серьезный период в процессе роста русской мысли. Романтическая парадигма, которую мы выделили с самого начала, начинает проговаривать себя в аутентичных мыслительных формах. Соответственно

начинается и очень напряженный поиск аутентичного языка.

В связи с этим возникло очень много проблем, которые осознавал Аполлон Григорьев, когда формулировал основные термины и принципы своей органической критики. Центральная идея здесь такова: существует жизнь как некоторая иррациональная данность. Всё живое в принципе в основе своей иррационально. Способность понимать, объяснять, осмысливать эту иррациональность крайне ограничена. Пожалуй, это близко к видению славянофилов и их пониманию места разума в познавательном процессе и вообще идеи цельного разума, насыщенного различными токами, идущими из всех сфер человеческого бытия. Можно здесь увидеть и продолжение идеи В.Ф.Одоевского, высказанной им в "Русских ночах", фрагментах и заметках к своему роману об идее науки инстинкта, которую он считал возможным, специфически русским вкладом в мировую философскую мысль. "Наука инстинкта" основывается на идее, согласно которой нужно прийти к низшим формам ощущения, инстинктуального ощущения жизни, проведя эти нижние формы через разумность. - оразумить инстинкт. Такая сверхтрудная (и вряд ли выполнимая) задача была поставлена Одоевским. Видимо, "наука инстинкта" начинает как-то воплощаться и материализоваться в идее органической критики и органического взгляда вообще на феномен жизни, которую высказывал Аполлон Григорьев.

Этот фундаментальный постулат иррациональности жизни вызвал прежде всего конфронтацию с рационалистическим и интеллектуалистским подходом к жизни. И не случайно поэтому, что главные оппоненты почвенников, против которых они устремляют все свои критические стрелы, это те, кто, по терминологии Достоевского, выступают как "доктринеры", не замечающие реальной жизни. При этом все равно, будут ли это "левые доктринеры" или же "правые доктринеры" - в равной степени доктринализм игнорирует живую жизнь, проскакивает мимо ее иррациональности, заковывает ее в негодные, омертвляющие жизнь схемы. Доктринеры, как и славянофилы, не видят реальной жизни и пытаются ее конструировать по моделям давно ушедшей истории. Точно такие же доктринеры, скажем, люди типа Каткова, пытающиеся представить какую-то рациональную модель организации российского социума в соответствии с европейскими традициями.

Итак, кредо, высказанное Достоевским, - "сознание есть

болезнь" - являет собой некоторую методологическую, если можно так говорить в применении к такому стилю мысли,

подоснову почвенничества. В этом случае, помимо конфронтации с интеллектуалистской и рационалистической традицией, возникает проблема некоторого собственного позитива - опоры на что-то. Большой соблазн есть в том, чтобы напрямую противопоставить интеллекту, разуму, рацио некоторое внутреннее нравственное начало, некоторую духовность (как это делали славянофилы), некоторую цельность всех человеческих сил - нравственный центр, который уравновешивает гиперрационализм и придает осмысленность бытию - бытию мира и бытию человека. Но неизбежная внутренняя связь процедуры переноса акцента на нравственность с осмысливанием как раз и вызывает временный уход в почвенничестве от жестко нравственного акцента. Если встать на точку нравственной позиции интеллектуалов-рационалистов и сказать, что мир, хотя и иррационален и не вмещается ни в какие жесткие схемы, но зато мы можем противопоставить этому миру некоторую внутреннюю нравственную интенцию, то все это вызвало бы вопрос о четком осмысливании, о появлении пусть нежесткой, но все-таки некоторой нравственной логики, нравственной схематики.

Этого как раз больше всего и старались избежать почвенники. И поэтому и у Аполлона Григорьева, и у Достоевского (вспомним об этой загадочной сакраментальной фразе: "Красота спасет мир") появляется попытка выстроить оппозицию по принципу: с одной стороны, интеллект, разум, схема, а с другой -, красота, но красота, не загнанная ни в какие схемы жизни, красота, не ограниченная никакими нормами, красота свободного развития. Можно даже сказать, у Достоевского в конечном счете это - красота свободы, ибо органика есть просто иная формула свободы. Органично то, что свободно развилось из внутренних потенций, без всякого давления извне, нажима, принуждения. Аполлон Григорьев, основной носитель этой идеи, пытался всё это систематизировать и через невозможное построить возможное, создать принципиально невозможную теорию органики. Он стремился это сделать, мучительно искал термины, но понимал всю условность, неготовность языка, для того чтобы говорить об этом. Его ранняя смерть (1864 год) приводит к тому, что эта линия теоретического движения по оформлению идеала почвенниче-

ства, идеала, связанного с акцентацией органики и красоты, обрывается. Достоевский в 70-е годы вплоть до романа "Братья Карамазовы", идет по линии нравственной и в какой-то момент сознательно заявляет себя продолжателем славянофилов и даже славянофилом, как бы забывая о своей жесткой критике 60-х годов, когда он отмежевывался от славянофилов, называя их доктринерами.

Но сама идея, идея органики и идея красоты, как высшего принципа в подходе к любым явлениям бытия, не умирает и находит своего парадоксального выразителя в лице Константина Леонтьева. Это крайняя точка в XIX веке, если не брать старших и младших символистов (старшие - группа Мережковского и Зинаида Гиппиус; младшие - москвичи во главе с Брюсовым, 90-е годы). Это как бы задел в XIX веке, сделанный для века XX , где все это будет наполнено специфическим содержанием постсоловьевской эпохи. В XIX веке можно ограничиться Константином Леонтьевым как выразителем идеи почвенничества с акцентом на красоту, как формулятором идей эстетизма, оторванного как от рационализма, так и от всякого морализма. Эстетизм по преимуществу.

Но пока мы движемся в логике 60-х годов, и здесь важно обратить внимание на линию, связанную с мощной этической доминантой в русской философской традиции,- социалисты и либералы. Здесь нужно сразу подчеркнуть некоторое внутреннее единство выбора при всей оппозиционности, при всей взаимной отталкиваемости этих течений, этих умственных направлений. При всем том, что Б.Н.Чичерин в русской либеральной традиции своего непосредственного и наиболее опасного врага видел в социализме и предрекал страшные беды для России именно от социализма, при всей той лютой ненависти со стороны социалистов именно к либералам, которую мы можем заметить у Чернышевского в его полемике против раннего Чичерина в 50-е годы, необходимо обратить внимание на фундаментальное единство выбора, связанное с опорой на личность.

Это весьма интересная особенность развития русской философской мысли в XIX веке, которая, к сожалению, часто игнорируется глобальными схемами, где морализм, нравственничество русской философии напрямую связываются с формами коллективнос-

ти, соборности, народолюбия, народопоклонства и т.д. Верное вообще утверждение о том, что тип русского философского мышления предполагает некоторую склонность к коллективизации, коллективности, пониманию нравственности как прежде всего фактора единения людей и поиска идеальных форм коллективности то ли в виде религиозного идеала соборности, то ли в виде секулярного идеала социалистического или анархического общества, – верная в целом эта мысль должна быть для 60-70-х годов четко конкретизирована. Как раз в это время происходит нечто важное, а именно: выработка действительно самой идеи нравственности, самого понимания того, что есть некоторая нравственность и, в связи с этим, обращение к личности, как носителю – единственному и достаточному – нравственного начала. В 60-70-е годы еще не происходит отчуждения нравственности в пользу какой бы то ни было коллективности. И это в равной степени применимо и к социалистам, и к либералам.

Если взять линию социалистических мыслителей, прежде всего наиболее авторитетных для конца 60-х и особенно 70-х годов, то нужно выделить Петра Лавровича Лаврова и Николая Константиновича Михайловского. Необходимо отметить преемственную связь двух этих мыслителей с группой, которую мы называем интеллектуалами (петрашевцы, чернышевцы, нигилисты). Причем преемственную связь именно в однозначном выборе л и ч н о с т и в качестве исходной фундаментальной ценности.

Утверждения Чернышевского, а позже Писарева о том, что для нас нет ничего выше личности, в равной степени становятся аксиоматичными как для Лаврова, так и для Михайловского. "Исторические письма" Лаврова, опубликованные в 1868 году, являют собой своеобразный итог развития идеи о высшей ценности личности. Это – с одной стороны, а с другой –, обещают другую форму интерпретации той же идеи: введение морального измерения. Если, скажем, предыдущие интеллектуалы обходились по принципу экономии, в том числе и нравственного мышления, обходились эгоизмом и на базе исходного тезиса эгоизма выстраивали простую, конкретную и, как им казалось, очень эффективную, почти механическую этику, сама собой работающую, то у Лаврова появляется существенная переоценка, связанная с тем, что личность вводится в контекст исторического процесса в качестве субъек-

тивно-объективного критерия истории и исторического прогресса. Известна ленинская критика народнического субъективизма - "субъективного метода в социологии". Надо сказать, что этот субъективный метод рождался именно как попытка с о з н а т е л ь н о придать некоторое моральное измерение истории, внести в исторический процесс критерий однозначности. Не просто относиться к истории как к какому-то непрогнозируемому процессу, как, скажем, это делал поздний Герцен (после 1848 года), не просто относиться к истории как к арене произвольного выбора, как это делали Бакунин и в дальнейшем Ткачев. Перефразировав максиму тургеневского Базарова - "Природа - это не храм, а мастерская", можно сказать, что люди такого гиперактивистского плана, как Ткачев и Бакунин, могли бы сказать, что история - это не храм, а это в общем-то мастерская. Приходи и делай, что тебе надо: захватывай власть, поднимай восстание, строй социализм или анархизм, т.е. история как открытое поле, где группа людей, утвержденная в правоте собственного идеала, может совершать любые действия. Позиция Лаврова, а в дальнейшем и Михайловского (который особенно поработал в области формирования некоторых основных принципов субъективной социологии), вся идея этой группы мыслителей состояла в том, чтобы найти баланс между историческим скептицизмом Герцена и вытекающим из этого волюнтаристским отношением к истории, реализованным Бакуниным и Ткачевым, с одной стороны, и с другой - между взглядом на историю, как на бесчеловечный, жестко внутренне детерминированный процесс.

Субъективный метод и нравственный выбор русских социалистов 60-70-х годов рождается как попытка нейтрализовать эти крайности - исторический скептицизм и исторический детерминизм. Нейтрализовать через человеческую личность, совершающую свободный и разумный нравственный выбор (не будем забывать, что эта линия социалистов-моралистов тянется от интеллектуалов), осмысливающий, таким образом, исторический процесс.

Но, поскольку человек - деятель - не есть внешний элемент в истории, то совершается как бы объективный внутренний процесс самоопределения истории. И функция "критически мыслящей личности" (это определение, введенное Лавровым, ставшее потом на десятилетия паролем русских социалистов и революционеров,

пришло на смену писаревскому понятию "мыслящие реалисты") как бы несет в себе разгадку исторического процесса, ключ к историческому процессу. История должна внутренне осмыслиться и самоопределиться через деятельность критически мыслящих личностей - людей, не поддающихся пассивному восприятию исторического детерминизма, критикующих историю, но в то же время действующих изнутри исторического процесса, вносящих в него нравственное начало.

Почему н р а в с т в е н н о е? Потому что нравственное есть подлинная человеческая сфера бытия, нравственное есть человеческое и только человеческое, только самим человеком привносимое в историю. Можно говорить о некоторой внутренней автономной разумности и логичности истории, чего не отрицал и Герцен, будучи скептиком, будучи человеком, который не претендует на познание исторических закономерностей. Это значит, что отчужденная от человека рациональность истории не нуждается в человеке. Разумность осмысления - акт, совершаемый внутри истории с помощью человеческого разума, но неосмысленность истории человеком не отвергает ее внутренней логичности и рациональности. Но нравственное начало не может взяться ниоткуда, кроме, как из человека. И поэтому нравственное есть человеческое. И нравственное есть то, что человек вносит в понимание исторического процесса в качестве чего-то решающего: очеловечивание истории и есть внесение в нее нравственного измерения. Но это опять-таки невозможно без опоры на личность, ибо сам человек есть источник нравственности,и человек судится в конечном счете по критерию нравственного и безнравственного.

Итак, в развитии идеи социалистического круга мыслителей очевидно, что личность только старт. Ведь пафос социализма состоит в том, чтобы преобразовать общество, в том, чтобы принести достойную жизнь всем людям. Социализм ни в коей мере не есть этика личного спасения, личного совершенствования и культивации индивидуальной ценности в истории.

Рассмотрим далее вторую линию этиков, связанную с движением в рамках логики либерального мышления. Либеральная традиция в России ведет свое начало от раннего западничества 40-х годов. Уже там можно четко различить либеральные установки таких мыслителей, как Т.Н.Грановский, К.Д.Кавелин и, тогда еще

юный, Б.Н.Чичерин. Эта либеральная линия в русской мысли XIX века, увы, наименее привлекает интерес и внимание. К тому же, помимо той ненависти, которую питали к либералам социалисты - революционеры - демократы 60-х годов-и которая как бы по наследству передалась и советским исследователям до самого недавнего времени, был еще и другой момент, а именно: момент жесткого и яростного неприятия либерализма со стороны тех мыслителей, которые претендовали на аутентичное понимание глубинного существа "русской идеи". Такие мыслители, как В.Ф.Эрн, Н.А. Бердяев, однозначно отказывали русскому либералу и, в частности, Чичерину, на право именоваться русским философом.

Такое отношение к этой либеральной традиции, очевидно, подсказывает и логику ее развития в дальнейшем, т.е. можно как бы в отраженном свете увидеть неизбежный переход личностного социализма конца 60-х - начала 70-х годов к установке на некоторую форму коллективизма. С другой стороны, можно видеть, что сама судьба либеральной идеи с постоянной и неизменной опорой на личность тоже в общем-то имела достаточно драматичный характер, описываемый формулой: "свой среди чужих" или "чужой среди своих". В общем идея, которая не прививается. Рождается внутри, вовсе не занесенная снаружи, причем рождается синхронно, как мы видим, в разных лагерях, а затем оказывается где-то сбоку от столбовой дороги развития русской мысли XIX века.

Здесь очень важно отметить, что движение либеральной мысли и этой ветви этического мышления изначально было связано с понятием права. Если интеллектуалы, а затем социалисты выбрали личность, сосредоточились на внутреннем мире этой личности, первоначально на мире, который открылся через понятие "эгоизм" или "природа человека" (как у Чернышевского), а затем через понятие нравственной оценки (как у Лаврова и Михайловского), если эта линия двинулась через личность и поиск внутри личности некоторого содержания, позволяющего оценивать и исторический процесс и в конечном счете вообще все формы бытия, то либеральная традиция двинулась парадоксальным путем, фиксируя личность, но вместе с тем обращая внимание на внешние формы бытия личности, а именно: на формы сосуществования личностей.

Поэтому изначально центральным атрибутом личности в понимании мыслителей либерального круга выступает понятие права

человека, прав человека в сумме, как свободы, ограниченной законом. Вспомним определение Чичерина: право есть свобода, ограниченная законом. В принципе, зная нашу схему структурирования русской мысли по трем уровням и шести полюсам, мы можем прогнозировать судьбу этой идеи. Поскольку внешняя форма бытия личности есть гражданское общество, сосуществование личностей, наделенных неотчуждаемыми внутренними правами и организуемыми по принципу правового строя, где свобода определяется законом, то мы попадаем на второй этаж, второй структурный уровень, где мы имеем полюса: анархизм - самодержавие. Это значит, что либералы изначально попадали в ситуацию, где экстремализм русского мышления выражался в наиболее крайних формах, поскольку был связан с непосредственной практикой. Можно зафиксировать экстремистские ситуации в мировоззренческом слое, где неприятие религии приводило к крайним формам, возможным в ситуации цензурирования всякого текста, к крайним формам атеизма, с одной стороны, а, с другой стороны, скажем, к совершенно обскурантскому отношению к науке со стороны тех, кто делал свой выбор в пользу религиозной установки. Ниже, уже на фундаментальном уровне можно видеть, как иногда обостряются противоречия между установкой на личностное начало, с одной стороны, и коллективное начало, с другой. Но все эти острые коллизии как бы опосредованы человеческой разумностью, все это факт некоторой мировоззренческой, миросозерцательной установки. А в среднем слое противоречия требовали своего непосредственного воплощения в жизнь в форме организации человеческого бытия.

Поэтому на одной стороне жесткий выбор самодержавных монархистов, на другой - жесткий выбор революционеров: сфера действия, сфера непосредственной практической борьбы. Казалось бы, отвлеченная, рафинированно интеллектуальная, хорошо фундируемая историко-философски, либеральная идея по необходимости попадала в совершенно неприемлемый для нее контекст политической и социальной нетерпимости, политического и социального экстремизма, который раздирал российскую социальную практику в XIX веке.

Можно сказать, что судьба либеральной идеи была предопределена и решена абсолютно извне, т.е. не было попытки как-то интеллектуально противодействовать основным центральным идеям

либерализма. Серьезного, аналитического, критического, рефлексивного отношения к основным постулатам либерализма мы не встретим. Неконтекстуальность идеи предопределяет просто ее отбрасывание, ее маргинализацию сразу. В лучшем случае - это удобная мишень для издевательств, для критики, как это делал Чернышевский в статье против Чичерина или в статье, высмеивающей идеалистов-либералов 40-х годов ("Русский человек на рандеву").

Тем не менее, мы должны отметить, что сама эта идея возникает именно в логике развития русской философии XIX века. Другое дело, что ее судьба - пребывать, может быть, и до сих пор в состоянии, скажем, интеллектуального анабиоза.

Теперь пора вспомнить о Константине Леонтьеве, о максимуме и пике эстетизма русской философской традиции XIX века. Но сначала необходимо сказать несколько слов о Н.Я. Данилевском. Здесь мы опять встречаемся с парадоксом - с обменом функций. Известно, что некоторые мыслители, которым суждено было стать выразителями правой идеи, начинали слева, другие, начиная с правых взглядов, становились выразителями левой, просветительской парадигмы. Так и здесь можно заметить одну любопытную вещь, а именно: попытку определить Россию, русское начало в истории не с помощью некоторых метафизических принципов изначальной общинности русского народа и его внутренней готовности сохранить подлинную истину христианского откровения, мессианский характер русского народа и т.д. Мы обнаруживаем в 60-70-е годы попытку дать естественно-научное обоснование русскому мессианизму, попытку, которая предшествует как раз леонтьевскому размышлению. Имеется в виду петрашевец Н.Я.Данилевский - автор книги "Россия и Европа" (надо сказать, никем не замеченной в момент ее выхода в 1869 году), ставшей в 1880-1890 годы "бестселлером".

Данилевский предпринимает попытку поставить "русскую идею" на строгую методологическую научную почву. Он пытается доказать, что русский мессианизм, призванность русского народа к совершенно особой роли в истории (о чем уже многократно говорили славянофилы) - не просто мечтания и нравственные пожелания отдельных мыслителей-утопистов, но все это возможно обосновать научно, все это есть проявление внутренней логики истории.

Обосновывая эту мысль, Данилевский вносит новое видение и понимание истории, принципиально разрывая с гегельянской традицией понимания ее как некоторого непрерывного континуума, в котором развивается все человечество и реализуется абсолютная идея в форме субъективного духа. Данилевский, преодолевая такую схематику Гегеля, выстраивает историю как совокупность (но без внутренней организации), совокупность культурно-исторических типов, существующих самостоятельно, включающих в себя иногда один народ, иногда несколько народов, проживающих отведенную им в истории судьбу (хронологически тоже фиксированно, приблизительно 1000-1200 лет - это время жизни каждого культурно-исторического типа, по Данилевскому) и оставляющих после себя в истории какой-то след. Данилевский выстраивает разные формы взаимоотношений между культурно-историческими типами. Но все-таки нужно признать, что главной формой взаимодействия между этими культурными типами является отсутствие реального взаимодействия, т.е. внутренняя ненуждаемость каждого культурно-исторического типа в том, чтобы с кем-то взаимодействовать - самодостаточность каждого типа в истории.

Почему все это связывается с естественной научной методологией? Дело в том, что Данилевский - зоолог и ботаник, человек, действительно профессионально изучавший эти сферы. Он принес идею органической классификации истории из сферы естествознания, где проблемы классификации были на первом плане. Данилевский разделяет классификационные схемы на искусственные и органические и избирает гегельянство в качестве модели для универсальной критики искусственных систем. Но, утверждая относительную пользу таких систем (когда еще недостаточно количество материала для создания органической классификации), он, тем не менее вводит свою теорию типов как естественную, аутентичную классификацию исторического процесса.

Смысл проведенной Данилевским работы состоял в том, что, зафиксировав в истории 10 культурно-исторических типов (от китайского, индийского, древнееврейского, греческого, римского и т.д.), он приходит к XIX веку и утверждает, что наличная ситуация такова: существует романо-германский тип (культурный европейский тип), который находится в стадии завершающего развития, т.е. срок, отведенный всякому культурному типу в 1200 лет,

уже подходит к концу. В славянском же мире все более и более явственно начинает оформляться славянский культурный тип, который неизбежно должен вступить в конфронтацию с романо-германским европейским типом. Данилевский даже вводит некоторую идею прогресса для своей системы: поскольку в истории человечества деятельность людей может быть разложена на деятельность в области культуры, религии, политики и социально-экономической сферы, то автор во всех этих типах видит доминацию той или иной деятельности. Есть типы, более или менее определяемые через исключительно доминацию культуры, тип, в котором доминирует религия, исключительно политика или (максимум) набор двух-трех элементов. Славянский же тип, идущий на смену романо-германскому, по Данилевскому, должен представлять собой идеальную завершающую комбинацию всех четырех направлений завершающего типа, т.е. представлять собой четырехосновный тип.

Здесь идея славянофилов об избранности русского народа, мессианском призвании русского народа и вообще славянского мира доведена до некоторого логического завершения и переходит в сферу почти практической технологии. Уже возникают чертежи, схема, рабочий проект, прогноз и вывод о неизбежности войны, военной конфронтации между Россией и Европой, поскольку умирающий европейский романо-германский тип, конечно же, постарается не допустить становления этого четырехосновного славянского культурного типа.

Интересна реакция Достоевского на книгу "Россия и Европа" и идею автора в целом. Понятно, что Достоевский - почвенник, человек, идущий от представления о жизни, как о неформализуемой органике (сравним: "Все живое живет в органически замкнутых формах" - Данилевский) увидел в авторе книги конгениального мыслителя, изложившего идею, исповедуемую самим Достоевским, причем подробно, последовательно и с жестким русским акцентом, развитым по отношению к истории. Поэтому естественно, что реакция Достоевского была самая восторженная. По прочтении этой книги он воскликнул: "Это вот то самое, что я хотел написать. Это должна быть настольная книга всякого русского".

Вернемся теперь к Константину Леонтьеву, концепция которого и возникает как результат осмысления славянофильского наследия и преобразования его Данилевским. Леонтьев берет идею

Данилевского о культурно-исторических типах. Он также принимает идею хронологической определенности каждого типа - 1200 лет. Но для него не это является принципиальным. Леонтьев совершает очень важный шаг в истории русской мысли, осознающей "русскую идею", а именно: он совершает отказ от национального определения "русской идеи", от национального измерения "русской идеи". Леонтьев доводит органический постулат почвенников до крайнего предела. Органика - высшая ценность. Все органическое, цветущее, естественно вырастающее, достигающее внутренней цельности и красоты - вот действительно единственная ценность, которую можно найти в человеческой истории.

Универсальная схема понимания судьбы каждого исторического типа, по Леонтьеву, такова:

Трехступенчатый процесс:

первая стадия	-	первичной простоты;
вторая стадия	-	цветущей сложности;
заключительная стадия	-	вторичного смесительного упрощения.

Средняя стадия цветущего многообразия, стадия подлинно органическая, и есть та стадия, на которой Леонтьев хотел бы задержать существование всякого исторического типа, и коль скоро речь идет о России, о русском культурно-историческом типе - то и существование России. К сожалению для него самого, он фиксирует, что процесс разложения, вторичного смесительного упрощения происходит не только в Европе, как об этом писал Данилевский, но и в России. Русский культурный тип тоже находится в конце своего существования, и поэтому остается только всеми силами остановить это мгновение, задержать сколь возможно эту цветущую сложность, удержать то, что еще возможно удержать, но при этом решительно отвергая некоторый национальный принцип. Национальное, национализм для Леонтьева, есть орудие всемирной деструктивной социалистической политики. Национализм для Леонтьева есть именно форма перехода цветущего многообразия в стадию вторичного смесительного упрощения. Рождение национальных государств - это и есть переход в ситуацию, когда необходимо демократическое равенство, когда необходимо признание либеральной ценности свободы личности и т.д.

"Эгалитарный прогресс" - вот что несет с собой принцип национальности. И ему Леонтьев противопоставляет - коль скоро речь идет о России - наднациональный принцип, византийский монархический православный принцип принудительной организации социума. Аскетически и монашески трактуемое христианство - это была не просто интеллектуальная игра. Леонтьев провел на Афоне достаточно много времени, а затем принял тайный постриг в Оптиной пустыни. Выбор аскетического, монашеского христианства предопределяет и общий взгляд его на перспективу бытия человека на Земле. Человек рожден не для того, чтобы радоваться, наслаждаться и отдыхать. Земное бытие человека есть бытие в страдании, но и в красоте. Не столько внутренней красоте нравственного подвига, а в красоте органического, стройно организованного универсума: все на своем месте. Мир прекрасен тогда, когда каждый занимается своим делом. Самодержавный монарх правит самодержавно и неограниченно, а народ занимается своим делом, повинуясь ему. И вообще весь универсум социального бытия человека организован таким образом, чтобы каждый был на своем месте. Красота - от выполнения каждым своей предназначенной роли.

В леонтьевской концепции крайнего эстетизма сама идея органики доведена до некоторого логического предела. И это очень важный момент - отказ от национальной идеи - при определении того, что такое русское начало в истории.

Здесь можно закономерно перейти к Владимиру Соловьеву как к некоторой заключительной финальной точке той системы, той конструкции, которая была рассмотрена в качестве понимательной схемы для русского XIX века. Перейти к Соловьеву, чтобы параллельно также обратить внимание на то, как вокруг него одновременно выстраиваются очень важные точки будущего движения русской мысли в XX веке, точки, связанные с такими именами, как Лев Толстой и Николай Фёдоров.

В.Соловьев начинает как преемник и продолжатель славянофильских традиций. Как историософ и наследник славянофильской линии мысли, он развивает концепцию трех сил, которые действуют в истории:

сила соединяющая - она выражает себя в истории развития восточного мира и в XIX веке представлена в мире ислама;

сила противоположная, атомизирующая, раздробляющая,- естественно, - это Западная Европа, вся история Западной Европы ведет к закономерному финалу, к максимальной атомизации жизни. В.Соловьев придумывает такие афористические формулы: идеал Востока - "бесчеловечный бог", идеал Запада - "обезбоженный человек";

Россия возникает в истории для того, чтобы соединить крайности этих сил. Она выступает как третья сила, в которой полюса обезбоженности человека и бесчеловечности Бога должны примириться, где должно наступить некоторое равновесие,где Бог как положительное и абсолютное всеединство (т.е. множественность в единстве) должен найти свое некоторое адекватное воплощение в формах устроения человеческой жизни. Россия должна явить этот синтез положительного всеединства, объединить в себя все, принять в себя все крайности мира. И здесь Соловьев не останавливается перед крайностями, которые сейчас стимулируют некоторых исследователей в том направлении, чтобы В.Соловьева сделать "духовным отцом русской революции" и в его концепции России видеть причину уничтожения всей русской традиции в период после Октябрьской революции 1917 года. Вспомним, например, такое определение Соловьевым призвания России: "Наружный образ раба, доселе лежащий на нашем народе, жалкое положение России в экономическом и других отношениях не только не могут служить возражением против ее призвания, но скорее подтверждают его, ибо та высшая сила, которую русский народ должен провести в человечество, есть сила не от мира сего, и внешнее богатство и порядок относительно нее не могут иметь никакого значения".[1]

С этим же, славянофильским еще, периодом Соловьева связана и его идея всеобщего синтеза, собирания всех человеческих сфер и способностей, сфер деятельности человека в некоторое заключительное и свободное единство - идея, которая, повторяю, возникла в период славянофильский, но которая, на мой взгляд, остается доминирующей для Соловьева во все периоды его деятельности. Это проявилось в знаменитом учении Соловьева о трех формах свободного объединения различных сил человечества. А именно: свободная теософия, свободная теократия и свободная теургия.

---

[1] Соловьев В.С. Соч. В 2-х т.М.,1988.Т.2,с.173.

Что такое свободная теософия? Это сфера, где должны примириться религия и наука, как крайности человеческого познавательного отношения к миру.

Что такое свободная теократия? Это совпадение полюсов анархии и монархии, монархической анархии или, можно сказать, анархической монархии, где внутренняя свобода каждого человека находит свою уникальную и в то же время универсальную форму.

Что такое свободная теургия? Теургия есть сотворчество человека совместно с Богом, уделение человеку частицы творческой мощи Бога. Свободная теургия и есть непосредственное соединение личного и всеобщего, личности и тотальности, поскольку всякое действие личности перестает быть формой ее самоопределения и самоотделения от всех остальных. Скажем, художественное творчество перестает быть только символическим творчеством формы и вечной неудачей, вечным недовоплощением замыслов. Оно становится творчеством жизни. Таким образом, барьер между мной, между личностью и между всеми остальными падает. Я творю, я непосредственно творю жизнь, я не испытываю той напряженности от того, что я отъединен, как личность творящая, от всех остальных. И, вместо того,чтобы соединяться с другими в творчестве, я только их отделяю от себя, выстраивая различные перегородки культуры. Тройственная идея Соловьева о соединении всех основных сфер деятельности человека в нечто единое: в свободную теософию, свободную теократию и свободную теургию выстраивается и объединяется в центральный замысел философии Соловьева, а именно: в замысел обоснования идеи Богочеловечества.

Славянофильский период его деятельности - до 1883 года. Это период, когда Соловьев связывает реализацию трех уровней свободного соединения человеческих способностей с миссией России, русского народа. Но затем, сталкиваясь с превращенными формами славянофильской мысли, вырождающимися в национализм в 80-е годы, он резко уходит от связывания самой идеи достижения такого универсального синтеза с некоторым национальным призванием, и сам этот синтез в форме Богочеловечества становится для него универсальным, общечеловеческим.

Русское начинает определяться как предикат - это особенно чувствуется в последней работе Соловьева "Три разговора". Во

втором разговоре развивается идея о том, что русский есть просто прилагательное. Прилагательное к чему? К существительному: европеец. До тех пор, пока русский не станет русским европейцем, ничего путного на земле не будет,- утверждает один из участников этого диалога, дипломат в отставке (и один из уровней понимания самим Соловьевым этой проблемы).

Это особый разговор, особая проблема интерпретации "Трех разговоров"- как художественного произведения, во-первых, и, во-вторых, как диалога,и соотнесение его с собственной соловьевской позицией. И здесь в самой идее определения русского через европейское: русское - как предикат, европейское - как субъект, можно четко выяснить подход Соловьева к проблеме "русской идеи", к самоопределению русского в истории. Русское через европейское, поскольку все-таки на первый план выходит не некоторое национальное призвание, а идея осуществления Богочеловеческого синтеза. И вот здесь Соловьев с его учением о Богочеловечестве, с его пониманием Богочеловечества как земной проекции положительного всеединства, с его попыткой примирить все крайности выступает конечной точкой, уже богатой и развитой, завершающей тот синтез, который впервые предложил Чаадаев в своем цикле философических писем еще в 30-м году. И я так думаю не только потому, что синтетична сама форма соловьевской философии, совмещающей многие традиции. Его философия - содержательный синтез. Он воспринял славянофильские искания и ответил на них по-своему, по-своему преобразовал либеральную русскую традицию. У него сознательный синтез очень многих русских философских течений XIX века - это все важно. Но синтетическая и финальная роль Соловьева определяется также тем, что он выступает посредником между двумя крайними точками русской философской мысли XIX века, которые я совмещаю с именами, с одной стороны, Л.Н.Толстого, а с другой -,Н.Федорова.

Синтез Соловьева нельзя считать конечным, завершающим ответом (не случайно из Соловьева возникает "богатый букет" русской религиозной философской мысли XX века, так называемый русский религиозный ренессанс), но своеобразным синтезом и ответом на полярные направления русской мысли XIX века.

Ведь если мы видим - очень парадоксально - "сумму" левой парадигмы, т.е. парадигмы просветительской (линия: нау-

ка, анархизм, личность) в Толстом, а, с другой стороны, правую "сумму": религия, самодержавие, тотальность - в Федорове, то, глядя в такой антиномичной конструкции на ситуацию русской философской мысли конца XIX века, мы понимаем, каким образом ответы на крайности, заданные в этих полюсах, сознательно конструируются в философии Соловьева через его центральное учение о Софии. Именно философское учение и одновременно - богословское. Соловьев конструирует философский ответ на искания русской мысли (не всегда только и строго философской мысли в XIX веке) и стягивает в себе полюса Толстого и Федорова.

Почему мы выбрали Толстого и Федорова, чтобы представить их в качестве выразителей левой и правой, просветительской и романтической, парадигм?

Известно, что Толстой - глубоко религиозный человек. И представить его в качестве апологета науки это по крайней мере невежественно. Но необходимо обратить внимание на то, что религия Толстого есть результат строго рационального, избирательного синтеза, что он научно выстраивает некоторую рациональную религию, собирая отовсюду: у Будды, у Лао Дзы, у Моисея, у Магомета, у Христа. Принцип рационального конструирования религии - вот главная черта религиозности Толстого, черта, радикально его выводящая за пределы собственно аутентично-христианской религиозности. И не случайно "Три разговора" Соловьева - это антитолстовский памфлет. В первую очередь, это произведение, активно направленное против толстовского видения религии. Далее. Можно утверждать, что Толстой есть сумма русского анархизма, предельно и последовательно заданная сумма. Если, скажем, говорить об анархистах типа Бакунина и Кропоткина, то можно всегда найти некоторые оговорки, некоторые подспудные, невысказанные посылки о том, что есть некоторые идеальные формы организации человеческого общества, ради которых нужно свергнуть власть, отказаться от принципов властвования, подчинения человека человеку и т.д. Но за всем этим стоит фон некоторой идеальной общественной организации. Толстой же идет радикально дальше. В горизонте Толстого нет никакой идеальной общественной организации. Почему? Потому что Толстой - есть, и здесь мы спускаемся на нижний этаж, максималист в признании личной формы бытия и только личной формы бытия человека. Раз-

умный человек, разумно выбирающий лучшее из всего, что есть в человечестве, - это и есть конечный результат Толстого: будет ли это религиозный человек, будет ли как-нибудь иначе определяемый человек, это неважно, а важно то, что такой человек и есть конечный результат его исканий. Будет ли этот человек общественным и возникнет ли какая-то общественная форма - это тоже неважно, а важно, что осуществится собственное человеческое призвание: жить по-божески.

С Николаем Федоровым, очевидно, много проще. Обратим внимание на самый верхний уровень - это парадоксальное соединение у Федорова религиозности и научности, это подключение к работе воскрешения самой передовой науки,технологии воскрешения.Здесь, пожалуй, с Толстым очень четкая перекличка. С одной стороны, рациональная религия, а с другой -, последовательное, страстное православие, православие любой ценой. И ниже - все однозначно: православие как идеальная форма в соответствии с традицией, славянофильской традицией понимания этого вопроса, и, конечно, соборность. Вселенский предельный универсализм всех людей, соединение всех людей вокруг церкви, на кладбище, вокруг могил до тех пор, пока не воскрешены "отцы", т.е. все ранее жившие поколения.

И во Владимире Соловьеве, в его учении о Софии как о некоторой сущности, соединяющей мир божественный, мир трансцендентного Бога (мир, который как бы из-за кулис мучил Толстого) с наличным человеческим планом (который так материально ощущал Федоров), происходит великий синтез, завершающий век XIX, но открывающий век XX. И не случайно возникает целое специальное направление в русской философии XX века - "софиология" (священники Павел Флоренский и Сергий Булгаков особенно здесь интересны). И сама центральная идея Соловьева, идея синтеза божественного и человеческого, его возможности или невозможности, на мой взгляд, есть некоторое заключение для русской мысли XIX века.

Для русской мысли, для философии XIX века есть итог, а для века XX - есть тот порог, с которого этот век начинает, с которого начинает новый виток, не знаю, завершенный или нет. Мы присутствуем, похоже, еще в живой жизни русской религиозной философии XX века. Во всяком случае начальную точку движения мы можем здесь определить.

ПОЯСНИТЕЛЬНЫЙ СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ

Антиномия - пара взаимоисключающих высказываний об одном и том же предмете в одном и том же отношении. Обязательным признаком антиномичности является равная доказуемость каждого из высказываний.

Герменевтика - учение об истолковании и понимании текстов, особенно религиозных и философских.

Десакрализация - процесс обмирщения (секуляризации) культуры, создававшейся на основе какого-либо религиозного учения. Обычно ведет к утрате первоначальных смыслов языка, традиций и символики данной культуры.

Дискурсивный - метод размышления и написания текста, подразумевающий строгую последовательность и доказуемость выводов в соответствии с законами формальной логики. Наиболее характерен для западно-европейской философской традиции, начиная с Аристотеля, в которой он понимается как собственно философский. Возможны не-дискурсивные методы, использующие в качестве обоснования мысли художественные приемы (метафоризацию, иносказание и т.д.), непосредственную интуицию, парадокс, афористическую форму.

Дихотомия - логическая операция, имеющая целью разделение объема какого-либо понятия на две части по принципу исключенного третьего. Например, материя "живая" и "не-живая" (органическая и неорганическая).

Изоморфизм - структурная (формальная) одинаковость различных предметов, явлений и процессов.

Имманентная логика — внутренняя логика саморазвития какого-либо предмета, взятого изолированно от всех внешних связей и зависимостей.

Интенция — первоначально термин западно-европейской средневековой схоластической философии, обозначающий направленность сознания на какой-либо предмет. В этом же смысле употребляется в феноменологической философии Э.Гуссерля. Может использоваться как синоним намерения, целеполагания.

Картезианство — философская система одного из основоположников новоевропейской рационалистической философии Р.Декарта, обозначаемая так по латинизированной форме имени философа - Картезиус.

Концептуализм — одно из направлений в средневековой схоластической философии, предложившее оригинальный вариант решения проблемы универсалий, т.е. общих понятий. Основной представитель концептуализма П.Абеляр (I079-II42) полагал, что общее не существует отдельно от единичных вещей (позиция реалистов), но, что оно каким-то образом представлено в вещах (что отрицали номиналисты, считавшие универсалии лишь продуктом обобщающей деятельности человеческого разума).

Ментальность — исторически и социо-культурно обусловленный способ мышления.

Метафизика — первоначально термин введен систематизатором сочинений Аристотеля Андроником Родосским (I в.до н.э.), объедини-

вшим под этим именем его сочинения по "первой философии" и расположившим их после естественно-научных сочинений. Буквально значит "то, что после физики". В дальнейшем под метафизикой стали понимать учение о первых принципах бытия, а сам термин стал употребляться как синоним философии. В марксизме метафизика понимается как способ мышления, исключающий движение, развитие и противоположный диалектике.

Монизм - принцип, используемый философскими учениями, выводящими многообразие форм бытия из одного первоначала в отличие от дуализма (два первоначала) и плюрализма (множественность первоначал).

Пирронизм - последовательно скептический метод философствования, отрицающий возможность познания мира, развитый античным философом Пирроном из Элиды (IV-нач. III вв. до н.э.).

Парадигма - образец, пример. В философии Платона в качестве образцов выступали вечные "идеи", глядя на которые, демиург творит все существующее во времени. В современную философскую лексику слово "парадигма" вошло из философии науки благодаря Т.Куну, который в книге "Структура научных революций" (русское издание, - М., 1975) обозначил им теорию, принятую научным сообществом. Более широко слово может употребляться для обозначения стиля и типа философствования в определенное время, в какой-либо философской традиции и т.д.

Позитивизм - философское направление, исходящее из положения о том, что действительное, положительное (позитивное) знание достижимо лишь с помощью синтезирования результатов, полученных совокупностью специализированных наук. Создатель этого направления О.Конт (1798-1857) разграничил и противопоставил "метафизику" и "науку", считая, что наука не нуждается в знании того типа, которое формулировала традиционная философия.

Томизм - философская доктрина средневекового схоласта Фомы Аквинского (латинская форма - Томас Аквинат, 1226-1274), в XIX в. признанная католической церковью в качестве официальной. В томизме с наибольшей полнотой воплотилось реалистическое направление средневековой схоластики.

Трансцендентальный - одно из основных понятий философии И.Канта, с помощью которого описывается сосредоточенность акта познания на условиях и возможностях познания, а не на предмете познания.

Трансцендентный - термин, применявшийся в средневековой схоластической философии для описания объектов, лежащих за пределами чувственного, материального бытия и относящихся к божественному миру.

Субстанция - философский термин, обозначающий абсолютную, изначальную сущность, лежащую в основании всего существующего.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Исследования

1. Л.В.П о л я к о в. Традиции и особенности русской философии XI-XIX веков./Введение в философию. Ч.I.-М.,1989.С.194-208.
2. И.К.П а н т и н, Е.Г.П л и м а к, В.Г.Х о р о с. Революционная традиция в России.-М.,1986.
3. А.И.В о л о д и н. Гегель и русская социалистическая мысль XIX в.-М.,1973.
4. Ю.Н.Д а в ы д о в. Этика любви и метафизика своеволия./Проблемы нравственной философии.-М.,1989.

Источники

1. П.Я.Ч а а д а е в. Сочинения.-М.,1989.
2. И.В.К и р е е в с к и й. Критика и эстетика.-М.,1979.
3. А.С.Х о м я к о в. О старом и новом./Статьи и очерки.-М., 1988.
4. Аполлон Г р и г о р ь е в. Эстетика и критика.-М.,1980.
5. А.И.Г е р ц е н. Сочинения в 2-х т.-М.,1985-86.
6. К.Д.К а в е л и н. Наш умственный строй./Статьи по философии русской истории и культуры.-М.,1989.
7. Н.Г.Ч е р н ы ш е в с к и й. Сочинения в 2-х т.-М.,1986-87.
8. Д.И.П и с а р е в. Исторические эскизы./Избр.статьи.-М., 1989.
9. М.А.Б а к у н и н. Философия. Социология. Политика.-М.,1989.
10. П.Л.Л а в р о в. Философия и социология./Избр.произведения в 2-х т.-М.,1965.
11. Н.Ф.Ф е д о р о в. Сочинения.-М.,1982.
12. В.С.С о л о в ь е в. Сочинения в 2-х т.-М.,1988.
13. В.С.С о л о в ь е в. Сочинения в 2-х т.-М.,1989.
14. Н.А.Б е р д я е в. Русская идея. - Вопросы философии,1990, № 1-2.

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ В ИСТОРИЮ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX ВЕКА

Учебное пособие
для слушателей

Автор Л.В.Поляков

Отв. за выпуск Л.А.Ильина

Редактор А.И.Фотеева

Корректор И.В.Морозова

Художник обложки А.И.Дремин

Подписано в печать 20.10 .90 г. Формат бумаги 60Х84 I/I6
Печать ротапринт. Бумага офсет. Объем 4,2 уч.-изд.л.Тираж 20000 экз. Заказ №2700 Цена 3 руб.00 коп. Типография ЦНИТИ

4 руб. 50 коп.